



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO EM ESTUDOS DA RELIGIÃO
Especialização: Ética Teológica

VITÓRIA JAQUETE UACHE

Do Bem Absoluto como acto da Criação ao Bem como Possibilidade Humana

Dissertação final
Sob orientação de:
Professor Doutor Jerónimo dos Santos Trigo
Professor Doutor Américo José Pinheira Pereira

Lisboa
2018

Dedicatória

Em forma de gratidão a Deus e a quantos cuja colaboração e incentivo tornaram em realidade a presente Dissertação dedico com amizade e reconhecimento:

Aos meus Pais e Irmãos por todo o apoio e estímulo no silêncio orante; à minha Família Religiosa que pela oração, incentivos calorosos, trabalho doloroso subsidiaram o meu percurso académico até ao fim; aos meus Professores-orientadores, Doutor Jerónimo dos Santos Trigo e Doutor Américo José Pinheira Pereira, pela total disponibilidade e apoio; pelo saber e pelas advertências e opiniões no solucionar de dúvidas que foram surgindo ao longo da realização do trabalho, a vós eterna gratidão.

Resumo

O absoluto da positividade ontológica foi celebrado no acto da criação, quando Deus, no final de cada dia da criação, proclamou que o que acabou de criar é bom. A manifestação, celebração e maximização do bem em acto, tornou-se necessária, em resposta amorosa ao Amor gratuito e incondicional que presidiu cada acto do agir divino. Ao ser humano como possível agente fiel ao sentido de bem que sabe nele existir, foi confiado a liberdade de agir e reagir pela senda do bem, tanto quanto a sua capacidade em acto permitir. Perante as evidências do possível bem, o que justifica a proliferação do mal, em sentido ético e político, no seio da comunidade humana? Por que razões o ser humano, nas suas escolhas, não opta por aquilo que ergue a sua humanidade no que ela tem de bom e de belo?

O projecto que se segue analisa as possibilidades de bem que há no ser humano. De pessoa finita, mas, irreductível, é ontologicamente boa com a possibilidade de se aperfeiçoar e “salvar” a humanidade em geral.

Para que o nosso percurso seja acessível e lógico, abordamos em quatro capítulos a nossa perspectiva sobre o sentido do que ergue não somente cada pessoa, mas, a humanidade inteira, fundamentado no estado primordial das origens, capítulo I; apreendido no sentido ontológico do bem, capítulo II; experienciado no agir propriamente humano, capítulo III; concretizando assim o sonho de amor que Deus nutre pela comunidade “cidade” humana, capítulo IV.

Palavras-chave:

Bem, agir divino, pessoa humana, agir humano, aperfeiçoável, cidade humana.

Abstract

The absolute of ontological positivity was celebrated in the act of creation, when God at the end of each day of creation proclaimed that what he had just created is good. Manifestation, celebration, and maximization of good in action became necessary in loving response to the gratuitous and unconditional love that presided over every act of divine action. The human being as a possible agent faithful to the sense of goodness that knows in him to exist, was entrusted the freedom to act and to react by the path of the good, as much as its capacity in act to allow. Given the evidence of the possible good, what justifies the proliferation of evil, in an ethical and political sense, within the human community? Why the human being, in his choices, does not choose what upholds his humanity in what it has of good and beautiful? This project analyzes the possibilities of good that exists in the human being. Of a finite but irreducible person, it is ontologically good with the possibility of perfecting and "saving" humanity in general.

In order to make our journey accessible and logical, we approach in four chapters our perspective on the meaning of what not only stands for each person, but the whole of humanity, grounded in the primordial state of origins, chapter I; apprehended in the ontological sense of the good, chapter II; experienced in acting properly human, chapter III; thus materializing the dream of love that God nourishes for the human community "city", chapter IV.

Key words:

Well, divine act, human being, human attitude, perfectible, human city.

Introdução

A presente Dissertação, feita no âmbito da obtenção do grau de Mestre, sob a temática ***“Do Bem Absoluto como Acto da Criação, ao Bem como Possibilidade Humana”***, procura analisar as razões que levam os Humanos a não optar por aquilo que ergue a humanidade no que ela tem de bom e de belo.

Relativamente ao capítulo I, Do “caos” primordial à possibilidade cósmica, centrámo-nos na perícopa que abre a narrativa das origens: *«no princípio, quando Deus criou os céus e a terra, a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas»*, (Gn 1, 1-2). Trata-se de uma formulação semelhante à das narrativas de mitos das origens do Antigo Próximo Oriente¹ e pretende realçar o agir divino pela acção do Espírito, em relação à criação de tudo o que é, que não só é, mas também é belo, é bem.

É precisamente no capítulo primeiro de *Génesis*, objecto de análise da nossa reflexão, que o autor sagrado mostra como vieram a existir os céus, a terra e a humanidade e, tudo quanto vemos e, também, o que não podemos ver. Tudo é obra da actividade divina. O estado caótico primordial deste relato da criação (Gn 1-2), descrito por analogias com as cosmogonias grega, babilónica, fenícia e egípcia e, o “caos” é o oposto do “cosmos”, é protótipo de toda a imperfeição e desordem humanas, isto é, preanuncia o que podem vir a ser as escolhas humanas, isso que faz com que o ser humano no seu agir “desumano”, não chegue a cumprir a vocação para que foi criado.

1 A. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva», O Sentido Último da Vida Projectado nas Origens*, Edições Carmelo, Marco de Canaveses, 2011, p. 157-168.

Tender para a imperfeição é o que mais tarde o autor divino fará coincidir com a queda e a degradação humana descritas nos capítulos seguintes do *Génesis*.

No entanto, toda a criação, porque assinalada pela bondade criadora, necessariamente tem todas as possibilidades de tender para o bem. «*E Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa*» (Gn 1, 31). O agir divino, na sua condição de Entidade totalmente desprovido de qualquer conteúdo desordenado, pela acção do Espírito na sua forma de movimento contínuo, ao plasmar em cada ser convocado a sua marca divina, assinala na coisa criada o sentido de bem, inclusive a possibilidade de existência ordenada, isso que faz de cada pessoa ser de sentido. O único que é bom é o mesmo que confere movimento lógico a todas as coisas, é o mesmo que imprime bondade a todos os entes. O movimento divino, pela acção do Espírito, que se «*move sobre as águas*» e convoca todas as coisas a entrar em movimento cósmico é o mesmo que cria as possibilidades de bem, confere movimento harmónico no cosmos e faz da totalidade da criação uma autêntica “orquestra cósmica”.

Quanto ao capítulo II, analisamos as perspectivas acerca do absoluto do bem. O bem é uma realidade metafísica e imanente, situada como possibilidade ao ser humano. Bem metafísico porque situado para além das possibilidades físicas e tácteis, mas, agora bem ontológico, isto é, imanente porque já há um logos que o proclamou, bem cuja manifestação esplendorosa é a beleza.²

No decorrer da exposição vigente, veremos em Platão³ que o bem é o que confere verdade às coisas, confere ao homem o poder de conhecê-las, confere luz e

² A. PEREIRA, *O absoluto do bem, o tempo e o mal, em A cidade de Deus, de Santo Agostinho (Livros XI e XII)* Apontamentos escolares de apoio à leccionação, para o uso dos alunos, ano lectivo, 2015-2016.

³ PLATÃO, *A República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª edição, Lisboa, 1980, Liv. VI, (508-509), p. 31.

beleza às coisas, numa palavra, é fonte de todo o ser, no homem e fora do homem. Partindo deste pressuposto veremos que os neoplatónicos acabaram por concluir: Bem é o próprio Deus e só pode ser considerado “bom” o que é, de algum modo, semelhante a Deus.

Quanto ao Bem imanente veremos que Aristóteles⁴ posiciona-o dentro das possibilidades físicas, tácteis e alcançáveis. É o que pode ser intuído, perseguido e alcançado pela acção humana. Trata-se precisamente daquilo que constitui o bem supremo, o bem por excelência que coincide com o que humanamente é alcançável no âmbito das possibilidades humanas limitadas.

Contra todas as perspectivas expostas por Aristóteles passando por S. Agostinho a S. Tomás de Aquino, veremos também que se nega a posição de que o Supremo Bem seja equivalente a coisas materiais, o que não significa que elas não sejam um bem⁵. Quer isto dizer, não está nos bens materiais a realização dos seres humanos, mas, aproxima-se ao sentido da busca contínua da felicidade.⁶ Aristóteles define a felicidade como bem supremo, para dizer que a procura da felicidade não tem outra finalidade senão a que ela mesma significa, ou seja, ela é um fim em si mesmo, por isso, é um bem absoluto.

Em Santo Agostinho encontraremos a afirmação de que a verdadeira felicidade coincide com o encontro com o próprio Deus,⁷ pois Ele é, de facto, o Bem Supremo e garantia da felicidade verdadeira que não conhece ocaso. Coloca-se, então, a

⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. port. António Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004, I-I, 1.094 a 3, p. 2.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-I, q. 1-43, Ed. Loyola, S. Paulo, Brasil, 2001, q.5, a.1.

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro X, 1177 a12, p. 267.

⁷ AGOSTINHO, *Diálogo sobre a felicidade*, Ed. 70, Lisboa, 2014, cap. IV n. 33.

questão: em que consiste a vida feliz? Como é a vida do homem feliz? Este não vive só focado e/ou centrado em coisas materiais e superficiais, nem mergulhado nas paixões da vida, mas contempla o ser das coisas, contempla o bem que nelas existe a partir da sua própria interioridade, informada pelo “logos”; contempla o bem que há em si mesmo porque na condição de ser humano, objecto da bondade criadora⁸ é, necessariamente, capaz de bem. Sendo assim, o ser humano não só «salva» e ergue a dignidade de cada pessoa e da humanidade toda, paradigmático em Job, mas, «salva» e ergue a dignidade do próprio Deus perante a humanidade. Em Job reside o fundamento da grandeza ontológica do ser humano e, Job é a prova de que para além de tudo o que o rodeia exteriormente, a felicidade é o reconhecimento da sua dignidade como ser para Deus, único que pode dar sentido à sua vida.

No capítulo III, caracterizamos o absoluto do bem na existência humana. Do nosso ponto de vista o reconhecimento do ser humano como ser para Deus concretiza-se na vivência plena da vocação humana como pessoa.

É de Tomás de Aquino o pressuposto de que ser pessoa é estar tendencialmente apto a ser em si e por si; é estar vocacionado a tornar-se autónomo de forma inteligente, livre, ponderado e consciente, é entrar na história, mas, fazer a história pessoal enquanto preserva a forma substancial simples e única, indecomponível e imortal que lhe é própria. É neste sentido que se encerra a célebre definição de pessoa dada por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, «a pessoa significa a máxima perfeição em toda a natureza»⁹, ou seja, a pessoa é o ser mais perfeito de todos os seres criados,

⁸ A. PEREIRA, *A Crise do Bem, Reflexão sobre Job e o sofrimento*, Universidade da Beira Interior, Lusosofia, Covilhã, 2014, p. 4.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 29, a3, p. 529.

mas, de uma extrema vulnerabilidade e “plasticidade”, o que favorece a possibilidade máxima de se aperfeiçoar.

Do dicionário de língua Portuguesa, pessoa, significa estar em relação, é isso que define em aproximação as pessoas da Trindade Santíssima. Quem talvez melhor explicitou o sentido pragmático relacional próprio de ser pessoa, foi o francês Emmanuel Mounier (1905-1950).

Este autor elaborou e difundiu uma teoria filosófica, defendendo que a percepção psicológica da pessoa humana não só se faz pela auto-consciência do “eu”, mas, pela compreensão da pessoa como uma unidade e totalidade, um todo complexo e completo, unificado e autónomo, embora, dependente.

Emmanuel Mounier propõe uma pesquisa personalista pedagógica sobre os princípios perenes e actuais que possam responder positivamente à crise intelectual e espiritual, social e política envolvente. A resposta adequada parece-lhe ser a reflexão antropológica e filosófica sobre o significado único e existencial da pessoa¹⁰, como ser aberto à transcendência,¹¹ posição encontrada já no paradigma Job,¹² e vocacionada para a partilha da vida social e política e, no entanto, a abertura ao outro, efectivamente, não empobrece a dignidade da pessoa, mas, torna-a mais rica, mais apta e aberta à vida da comunidade enquanto membro activo.

Finalmente, no capítulo IV, expomos o nosso ponto de vista acerca do agir propriamente humano ao serviço da “cidade”.

¹⁰ A. PEREIRA, *A Crise do Bem, Reflexão sobre Job e o sofrimento*, p. 52.

¹¹ E. MOUNIER, *O Personalismo*, Moraes editores, 4ª edição, Lisboa, 1976, p. 40.

¹² A. PEREIRA, *A Crise do Bem, Reflexão sobre Job e o sofrimento*, p. 59.

A possível cidade de Deus,¹³ lugar ontológico em que os seus habitantes agem movidos pelo amor de Deus¹⁴ é a concretização da abertura ao Outro-Deus e aos outros. É a realização em acto da vocação própria da pessoa humana. Trata-se de algo inscrito no âmago do ser humano, na interioridade própria do ser pessoal; pode ser vista como graça, oferta gratuita da bondade criadora e garante da prosperidade da comunidade humana.

Esta garantia da prosperidade humana acontece quando a bondade ontológica, do humano portador de “logos”, se colocar ao serviço da comunidade “cidade” humana, sim, cidade humana porque fundada sob a “cidade” de Deus cujo modelo encontramos nos sete dias da criação, em que Deus viu que tudo era bom, selando por assim dizer a Sua marca de bem como possibilidade para a efectivação da cidade humana.

Consciente das potencialidades humanas, próprias da pessoa humana e da sua condição de pessoa finita, limitada, mas aperfeiçoável, mediante o seu agir próprio de ser humano, cumpre pôr-se ao serviço da cidade humana, dando na medida do possível, o melhor possível de si próprio¹⁵. É pela interacção do melhor possível de cada pessoa que se ergue a humanidade toda. No entanto, a humanidade não se “salva” contando apenas com meras forças externas, geralmente minadas de pretensões tirânicas altamente egoístas. O tirano usa a força para se apoderar do bem alheio. O tirano persegue apenas o seu próprio bem, pondo em causa o objectivo comum de erguer a cidade, colocando em comum o bem particular.

¹³ A. PEREIRA, *O absoluto do bem, o tempo e o mal, em A cidade de Deus, de Santo Agostinho (Livros XI e XII)* Apontamentos escolares de apoio à leccionação, para o uso dos alunos, ano lectivo, 2015-2016.

¹⁴ S. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, vol. I, 1991, vol. II, 1993, vol. III, 2000, Livro XI, Cap. I, p. 988.

¹⁵ A. PEREIRA, *Da ontologia da “polis” em Platão*, Universidade da Beira Interior, Lusosofia, Covilhã, 2011, p. 36.

Imbuída de energia interior capaz de contemplar o bem e o belo, o belo eternamente imutável, toda a humana criatura é responsável pela “salvação” da humanidade, quer pela resposta à vocação de “discípulo amado” chamado a reconhecer o que o Verbo incarnado fez por ele, ou pela actividade ontológica comum que ergue o acto de cada ser humano no que é, isso que é a atitude comum de cada ser humano, em seu mesmo acto de auto-criação e entidade que permanentemente busca o sentido.

Fazem parte do olhar contemplativo do “discípulo amado” e do agir humano “sedento” de sentido a virtude da prudência, o saber ser e agir na justa medida, atitude que leva à coragem de ser. Perante as feridas e infortúnios do outro seu semelhante, sente-se chamado a agir por pura amizade, pura caridade.

No lugar da impossibilidade, reino do absoluto do nada, surgem inúmeras possibilidades de cura, dá-se na consciência de ter recebido de graça (Mt 10, 8), em hebraico, pura “chen” de Deus, isto é, favor imerecido, amor incondicional, solicitude livre e indulgente da bondade criadora oferecida à criatura humana; pura gratuidade de Deus em forma de misericórdia e fidelidade. O olhar contemplativo do “discípulo amado” e do “sedento” do sentido, contempla os infortúnios do outro com olhar interior, de tal modo que vê o absoluto ontológico de ser pessoa, esse ser de sentido, que jamais seja esvaziado e obscurecido nos absurdos esquemas despóticos e mecânicos de ser de direito, ou não, de ver a luz e de deixar de ver a luz com dignidade.

CAPÍTULO I

Do “caos” primordial à possibilidade cósmica

1. A forma mítica do estado primordial

À primeira vista quando nos acercámos das palavras que iniciam o relato das origens, «*No princípio, quando Deus criou os céus e a terra, a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo e o espírito de Deus movia-se sobre a superfície das águas (Gn 1, 1-2)*»¹⁶, deparamo-nos com uma situação caótica do estado primordial, uma situação negativa da matéria primordial. O que entendemos por matéria primordial? Ao tentar analisar a perícopa apresentada em (Gn 1, 1-2), em paralelo com os versículos subsequentes, do que constitui o primeiro capítulo de *Génesis*, podemos sinalizar alguns elementos primordiais, atemporais, que ocupam um determinado espaço idealizado, antes que o espaço real seja cronometrado no tempo, ou seja, mesmo antes que o agir divino inicie a sua actividade no tempo. Estamos perante um trecho rigoroso e de difícil interpretação, pelo que a questão da situação negativa das origens, mais conhecida por «caos primordial»¹⁷, não nos surpreende que seja muito discutida pelos exegetas e

¹⁶ Para todas as referências bíblicas, usaremos a versão dos textos originais da Bíblia Sagrada. (*Bíblia Sagrada*, versão dos textos originais, Difusora Bíblica, 5ª ed., Lisboa, 2010).

¹⁷ «É apenas por analogia com as cosmogonias grega, babilónica, fenícia e egípcia - onde o “caos” é o oposto do “cosmos” - que pode designar por caos o estado primordial descrito neste relato da criação com a expressão babilónica de totalidade *tohû wabohû*=deserto vazio, a que vemos associada por assonância e aliteração a *l'êhôm*=abismo, massa aquática salgada primordial, coberta à superfície por uma substância tenebrosa. De notar que nenhuma das versões gregas (LXX, Áquila, Símaco, Teodocião) empregou neste contexto a palavra “caos”.

biblistas modernos. Na nossa leitura a este mito¹⁸ sobre as origens, embora simples mas, não menos aprofundada, parece materializar-se num contexto dominado pela ausência de acção, isto faz com que os elementos estáticos permaneçam numa situação em que a ausência de movimento não lhes confere qualquer dinamismo e sentido.

O presente cenário de inacção, resultante da desordem primordial, sugerido pelo texto bíblico: «a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo, havia inundação na superfície da terra» (Gn 1, 2), corresponde, de algum modo, o ponto de partida daquilo que representa a primeira narração das origens descrita no primeiro capítulo de *Génesis*.

Da passagem (Gn 1, 2), constatamos que se pode chegar a duas evidências possíveis, embora sejam ténues e delicadas e difíceis de ser demonstradas em linguagem empírica. A primeira descreve-se desta maneira: do não-ser¹⁹ nada pode vir a ser. O nada é incompatível com a existência, o nada não tem possibilidade de existência; está

Em boa verdade, a expressão *tohû wabohû* não evoca uma confusão desordenada e turbulenta como o “caos”, mas um estado de terra parecido com um deserto que ainda não conheceu a acção transformadora do homem. Uma terra designada como *tohû* (20 x na bíblia hebraica), nunca foi vista por ninguém, pois não reúne condições para poder ser habitada: nela a vida é impossível. É uma não-terra, uma terra em negativo, sem homens, sem animais, sem plantas, sem luz, sem cidades, sem formas visíveis (Jr 4, 23-28). Uma terra assim, uma terra *tohû*, não é certamente a nossa terra, pois, esta Ele não a criou *tohû* mas, formou-a para ser habitada (Is 45, 18). É só a partir da nossa terra habitada que se pode descrever uma terra *tohû*, uma terra retirada, sem dimensões nem medida (Is 34, 11 em confronto com Jb 38, 5), um vazio no espaço sem pontos de referência, uma terra que ninguém atravessa nem habita» (Jr 2, 6). (A. COUTO, *Pentateuco, Caminho da Vida Agraciada*, 2ª edição, Editora-Universidade Católica, Lisboa, 2005, p. 213-214).

¹⁸ «Em Gn 1-11 como em Fílon, a sucessão narrativa de motivos decorre miticamente encadeada dentro do quadro das origens...» (A. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva», O Sentido Último da Vida Projectado nas Origens*, Edições Carmelo, Marco de Canaveses, 2011.)

¹⁹ «Suplico-te, meu filho, que contemples o céu e a terra. Reflecte bem o que vês, Deus o criou do nada, assim como a todos os homens». (2Mac 7, 28)

condenado a permanecer numa eternidade de não existência porque nele nada existe para tornar a ser existência. A segunda, tem a ver, precisamente, com a situação caótica de qualquer coisa que à primeira vista nos confere a evidência de que, tal coisa, pode estar numa situação contrária. Ou seja, a terra informe e vazia, as trevas e a inundação primordiais dão-nos conta de que algo existe, embora estejam numa situação de desordem, tal situação não é equivalente ao nada.

A desordem e a inacção encontram-se numa situação de impossibilidade de acto por si próprio, logo, permanece a ínfima evidência da possibilidade de vir ao ser, a possibilidade de existência como ser de sentido. Deste modo, podemos considerar que o nada está numa situação de impossibilidade impossível, enquanto a caoticidade se encontra numa situação de impossibilidade possível, isso que só é possível com a entrada em acção de outro Ser totalmente incompatível ao nada, «o Espírito de Deus que paira sobre a superfície das águas porque é movimento contínuo» Cf. (Gn 1, 2b).

É este movimento cuja acção divina confere forma e actividade ordenada à matéria impotente e informe e desordenada. O movimento divino,²⁰ entendido nesta leitura da narrativa das origens como actividade divina, é aquele cujo agir em potência elimina a mínima possibilidade de existência e de coabitação com o nada: o nada aqui, corresponde a primeira evidência do mal moral²¹ real. O mesmo agir divino, confere a

²⁰ Como em Heraclito, o absoluto do movimento não se move: o «Logos» e Deus são imóveis, inamovíveis, eternos como base absoluta do movimento; mas tudo o mais é apenas porque se move. E, em Agostinho, é este movimento de tudo menos de Deus, mas cujo absoluto é Deus, que cria o tempo e o espaço. (A. PEREIRA, *O absoluto do bem, o tempo e o mal, em A cidade de Deus, de Santo Agostinho (Livros XI e XII)*, apontamentos escolares de apoio à leccionação, para o uso dos alunos, ano lectivo, 2015-2016).

²¹ O mal (o moral, que é o único que aqui, agora, nos interessa) não é, assim, um deus menor, imagem invertida de um outro que fosse o bem, não é sequer um ídolo, mesmo um ídolo meramente psicológico autolátrico, é fruto do defeito da acção de cada ser humano.

máxima possibilidade de existência e coabitação com a desordem, garantida, evidentemente a certeza de nunca se deixar desordenar, mas, justamente para justificar e transformar a situação desordenada em ordem, em cosmos. Ultrapassada a situação caótica,²² qualquer ser chamado à existência é portador da marca d'Aquele que possui o conteúdo de ser na totalidade.

2. Da inacção ao ser em acto

Com o agir divino, na sua inteira e pureza totalidade de Ser, mediante a genuína “orquestra cósmica”, justamente no acto evocativo e imperativo do “faça-se a luz” (Gn 1, 3), dá-se manifestação da ciência do criador²³, necessária para a criação do

(A. PEREIRA, *O absoluto do bem, o tempo e o mal*, apontamentos escolares de apoio à leccionação, para o uso dos alunos, ano lectivo, 2015-2016).

²² A inteligência divina, na sua acção criadora, quis precisar numa primeira fase da criação, trabalhar a matéria primordial inicialmente. A matéria desordenada e caótica não confere sentido porque ainda não conheceu a transformação, ainda não foi trabalhada pela mão do criador.

²³ «A luz inicial, sem a contribuição da luz do sol, significa o absoluto da possibilidade de ser, o estar absolutamente separado das trevas, que representam o absoluto do nada. Ao criar a partir do nada, cria-se eliminando do horizonte do ser o horizonte do nada, como, analogamente, e apenas por estar, a luz cósmica elimina as trevas. Não há verdadeiramente luz nas trevas: neste «kairos» absoluto, se há luz, já não há trevas. Em absoluto, não há luz nas trevas: é este o significado da criação a partir do nada. A luz surge como ciência, mas, aqui, ela é, antes, a marca da separação entre o ser criado e o nada, separação que cria o mundo. Esta luz é equivalente, à própria ciência do criador, é esta luz que coincide com a própria visão que Deus tem da sua obra, que o faz proclamar como é bela. E esta beleza não é algo de estético, antes algo que manifesta, à luz, na luz, quer dizer, perante a inteligência, no absoluto da diferença entre o que cada coisa e o mundo são e o nada, este mesmo absoluto, bem metafísico, bem agora ontológico – agora, que já há um logos que o proclamou, bem cuja manifestação esplendorosa é a beleza. Por outras palavras, a criação é luz, não num sentido mundano de coisa que é

cosmos. Em termos gerais, onde reinam as trevas e a escuridão, anula-se a possibilidade de qualquer acção.

A origem da luz abre a possibilidade de acção e, no plano do agir divino, tal possibilidade acontece no movimento do Espírito de Deus frente à aniquilação da situação abismal das trevas. A luz é condição necessária para que haja qualquer actividade. O trecho de (Gn 1, 3), apresenta-nos a criação da luz que, de algum modo, é anterior àquela que será objecto do agir divino a partir do (Gn 1, 14), precisamente quando a narração nos apresentar a convocação dos outros astros do firmamento.

2.1 Breve enquadramento da narrativa das origens, (Gn 1, 3-24)

O modo imperativo que introduz o movimento do agir divino, “faça-se a luz”, é comum em todos os dias da criação e caracteriza o modo de existência, tanto d’Aquele que é ordem por excelência e representa a marca ontológica dos seres convocados para entrar no processo cósmico ordenado. As advertências de S. João na sua primeira carta: «Deus é luz e nele não há trevas; se caminhamos na luz, como Ele, então estamos em comunhão uns com os outros» (1Jo 1, 6-7), salientam, precisamente o que significa a existência assinalada pela marca divina, que é ordem, que é sentido.

iluminada pelo sol, mas luz que pré-existe a esta mesma iluminação, no sentido que também podemos encontrar nas alegorias platónicas do sol, na sua Politeia, em que é a mesma irradiação absoluta que produz o absoluto da diferença ontológica própria de cada ser, que, assim, produz, cria». (A. PEREIRA, *O absoluto do bem, o tempo e o mal, em A cidade de Deus, de Santo Agostinho (Livros XI e XII)*, apontamentos escolares de apoio à leccionação, para o uso dos alunos, ano lectivo, 2015-2016).

A ordem vista essencialmente como contrária da desordem e caoticidade, na sua inteira significação de elemento cósmico, imprime a toda coisa uma existência com sentido. Deste modo, falar de sentido é suprimir qualquer movimento tendencialmente caótico, é eliminar todo e qualquer movimento desprovido de ordem, podemos dizer simplesmente que é existir com sentido e isso equivale ao acto de ser em comunhão com Aquele que é Todo o sentido.

Numa linguagem mítica, o agir divino, na sua condição de Entidade, totalmente desprovido de qualquer conteúdo desordenado, ou seja, na sua total realidade de Ser com sentido, transforma a matéria pré-existente, plasmando nela a sua marca divina, incluindo toda a possibilidade de existência ordenada, isto é, ser de sentido. Toda a criação está marcada por este movimento salvífico, sim, movimento de salvação porque o *Espírito de Deus que se move sobre as águas* desde os primórdios na sua acção criadora, é o primeiro e único detalhe do movimento divino que na óptica do mito das origens se oferece como possibilidade de ser apreendido e cogitado pela inteligência humana, é o que funda o movimento de todo e qualquer ente convocado.

A criação do firmamento (Gn 1, 6) é o movimento consequente da situação caótica das águas, ou seja, o firmamento tem como fim «separar as águas que estavam sob o firmamento, das que estavam por cima do firmamento» (Gn 1, 7). No modo imperativo com que se apresenta o agir divino, implicitamente, podem-se ler três características, que nos parecem necessárias, para que a matéria caótica entre propriamente no processo cósmico: convocação, ordem e acção.

A convocação tem a ver com o processo pelo qual cada coisa inicia o estado de movimento próprio do agir cósmico, trata-se de um prelúdio vital e inaugural de todas as coisas, de todo e qualquer ente contemplado e convocado para o ponto de

partida no estádio do movimento vital, trata-se de apreender a própria entidade no “espaço-cidade” fundado pelo agir divino.

A ordem evidencia o processo, pelo qual, cada ser convocado é empossado com as propriedades que identificam a razão de ser de cada ente, trata-se de apreender a essência de cada ente, isto é, reter aquilo que caracteriza intrinsecamente cada ente, isso que necessariamente assegura a diferenciação de todos e de cada ente. Quanto à acção parece tratar-se primeiramente da investidura das possibilidades necessárias para o agir propriamente cósmico, isso que compreende o movimento lógico e harmónico de qualquer ente chamado a integrar efectivamente no processo cósmico. Por outras palavras, designa o processo pelo qual cada ser realiza no tempo e no espaço a própria razão de ser conferido atempadamente pelo agir divino no acto da criação. Trata-se do agir propriamente cósmico, conferido pela bondade criadora, que a seu tempo no decorrer da nossa exposição será tratado no âmbito do agir na cidade, propriamente dito, de acordo com as circunstâncias existenciais de cada ente.

Em cada ente, pela acção que faz acontecer o acto “convidativo”, infunde-se nele a possibilidade de transformação, precisamente, do estado de inacção, para o processo cósmico. Assim, o acto da criação de tudo o que o movimento divino permite que seja: terra fértil e mar fecundo, (Gn 1, 9ss); luzeiros do firmamento, (Gn 1, 14ss); seres aquáticos e voadores, (Gn 1, 20ss); animais domésticos, selvagens, répteis, homem e mulher, (Gn 1, 24ss); a cada ente, segundo a sua espécie e razão de ser, insere-se no movimento cósmico fundado pela acção divina.

3. Assinalados pela marca da bondade criadora

Do trecho com que o agir divino encerra o acto da criação: «*e Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa*» (Gn 1, 31), a forma verbal que antecede a avaliação da matéria cósmica, “*e Deus, vendo a sua obra...*”, salienta a acção contínua do Espírito que se «*move sobre as águas*». É o mesmo Espírito, o único que detém o movimento contínuo e imutável: isso que necessariamente corresponde ao agir divino inaugural, determinado por aquele inexplicável agir primordial do «*faça-se a luz*».

Em virtude deste prelúdio cintilante, chegamos à consideração de que quem vê, é também portador da luz primitiva. As expressões «portadores de luz» e «assinalados pela bondade criadora», neste percurso reflexivo, pretendem analogicamente fazer coincidir a possibilidade de bem instaurada no acto da criação com o agir humano, que na sua humanidade é tomado como co-responsável da acção criadora.²⁴ O bem, antes de ser sentido e materializado, pressupõe, necessariamente, uma apreciação visual: só quem é portador da luz pode ver, isso que antes fora objecto de visualização pelo olhar divino. Como será o olhar divino? Qualquer resposta dada a partir das faculdades espirituais: inteligência, memória, imaginação, entre outras, ficará aquém de isso que a palavra humana limitada diz, acerca da essência do olhar divino.

²⁴«Nós preferimos, porém, ver em (Gn 1, 2) a pausa narrativa que permite realçar a obra criadora dos seis dias (Gn 1, 3-31) e o repouso qualificado do sétimo dia (Gn 2, 2-3), tempo de acção do «espírito de Deus», aparentemente o único elemento do versículo (2) que não é retomado a partir do versículo (3), aparentemente. Na verdade, ele invade o texto inteiro, presente na palavra primeira e criadora, sopro de Deus magistralmente modulado e, deve reger também por completo a palavra segunda, responsável co-criadora do homem, constituído por Deus em seu interlocutor mediante aquele «e disse para eles Deus» (Gn 1, 28). Neste momento, a palavra de Deus suspende-se para dar lugar à resposta do homem». (A. COUTO, *Pentateuco-Caminho da Vida Agraciada*, p. 215).

De Jesus recebemos a seguinte afirmação: «bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus»: (Mt 5, 8) é a pureza do coração que permite ver, certamente, o máximo possível a excelência daquilo que o olhar divino²⁵ pode precisar. Trata-se de apreender a marca do bem, isso que o olhar cristalino pode ver, em analogias, os vestígios daquele que é o autor e o compositor da “orquestra” cósmica.

A pureza do coração abrange a totalidade do ser humano²⁶ e permite-nos ver o bem por excelência e, ao mesmo tempo, ver o cunho desse mesmo bem impresso na obra da criação. Fazendo, ainda, uso do que esta narrativa das origens nos sugere, passando assim à segunda parte da avaliação divina, «Deus viu que a sua obra era muito boa» (Gn 1, 31). Começando por analisar a pergunta de um dos personagens do *Evangelho de Mateus*: “o jovem rico”, acerca daquilo que ele pode fazer de bom, Jesus responde surpreendentemente: «Bom é um só» (Mt 19,17).

O único que é bom é o mesmo que confere movimento lógico a todas as coisas, é o mesmo que imprime bondade a todos os entes. Podemos aferir que Aquele que se «*move sobre as águas*» e convoca todas as coisas a entrar em movimento cósmico sob pena de que a disposição elementar de todos e de cada ente transporta

²⁵ O homem está sempre perante Deus. O coração é o próprio homem que não pode fugir à sua interpelação, mas que pode aceitá-la ou recusá-la. Aceitá-la é aceitar a «vida», o «bem», a plenitude (J. TRIGO, *A Consciência Moral e a sua Formação*, in II SEMANAS DE ESTUDOS TEOLÓGICOS DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, FACULDADE DE TEOLOGIA, *Questão ética e Fé Cristã*, Editorial Verbo, Lisboa, 1989, p. 153).

²⁶ O coração é a interioridade constitutiva do homem, onde ressoa a voz de Deus. É a sede das suas faculdades psíquicas, espirituais e morais, onde ressoa a Palavra de Deus. É nele que se faz presente o mandamento de Deus. É o órgão para a percepção e descoberta dos valores que a Palavra veicula. A palavra «coração» expressa toda a interioridade do homem. Tudo aquilo que, depois, S. Paulo designou com o termo grego syneidesis e que os latinos traduziram por conscientia, nas diferentes acepções complementares entre si. (J. TRIGO, *A Consciência Moral e a sua Formação* p. 153).

intrinsecamente todas as possibilidades de bem, é o mesmo que marca o movimento harmónico no cosmos e faz da totalidade da criação uma autêntica “orquestra cósmica”.

Podemos concluir que o sentido do adjectivo “bom” não somente é ético, mas também é estético e funcional. Comunica, além disso, uma certa nota lúdica: Deus não só contempla a sua obra e se sente realizado, mas, alegra-se também pela excelência do que fez. A excelência da criação celebrada em Gn 1, 31, destaca a bondade de toda e de cada ser criado. É a afirmação da dignidade de cada coisa criada. E nos seres racionais a mesma afirmação concretiza-se pelo facto de os humanos terem sido constituídos imagem e semelhança do criador, seres capazes de não apenas apreender o absoluto do bem que cada coisa é e, continuar o bem realizado, mas celebrar com toda a criação a bondade do criador, assumindo deste modo, a missão de co-responsáveis da acção criadora.

CAPÍTULO II

Perspectivas acerca do absoluto do bem

1. O conceito de bem na concepção filosófica

Em termos gerais o vocábulo bem refere-se a tudo o que possui valor, preço, dignidade. Na verdade, bem é a palavra tradicional para indicar o que, na linguagem moderna chamamos valor. Um bem é um livro, um cavalo, um alimento, qualquer coisa que se possa vender ou comprar; um bem também é beleza, dignidade ou virtude humana, bem como acção virtuosa ou comportamento aprovável.²⁷

Em termos específicos o vocábulo bem situa-se particularmente no domínio da moralidade, isto é, da conduta, dos comportamentos humanos intersubjectivos, designando, assim, o valor específico de tais comportamentos.

Na acepção geral, podemos distinguir dois pontos fundamentais: a teoria metafísica, pela qual o bem é a realidade perfeita ou suprema, e a teoria subjectivista, segundo a qual o bem é o que é desejado ou o que agrada.²⁸

O modelo das teorias metafísicas está relacionado com o pensamento Platónico, segundo a qual o bem é o que confere verdade aos objectos cognoscíveis, que confere ao homem o poder de conhecê-los, que confere luz e beleza às coisas, em uma palavra, é fonte de todo o ser, no homem e fora do homem.²⁹

²⁷ N. ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, p. 107.

²⁸ Ibidem.

²⁹ PLATÃO, *República*, Liv. VI (508-509), p. 311.

Plotino identificou o conceito do “Bem” com o Uno e coincide com a origem da realidade, ou seja, com o próprio Deus, considerado a causa, ao mesmo tempo, do ser, da ciência e, em geral, de tudo o que é, de tudo o que existe. Essas noções tornaram-se correntes na filosofia medieval, que identificou, segundo o exemplo neoplatónico, o bem com Deus mesmo, de modo que só pode ser considerado “bom” o que é, de algum modo, semelhante a Deus.³⁰

A teoria subjectivista do bem é o inverso simétrico da teoria metafísica. Os apoiantes daquela, defendem que o bem não é desejado por ser perfeição e realidade, mas é perfeição e realidade por ser desejado.³¹ Ser desejado ou apetecido é o que define o bem e foi assim que Aristóteles o definiu nitidamente na sua ética teleológica ao afirmar que toda acção humana é realizada em vista de um fim, e este, por sua vez, deve ser um bem supremo.³²

Do pensamento de Baruch Espinosa, aceitou com entusiasmo este ponto de vista ao afirmar que nós não nos propomos, não queremos, não desejamos, não ansiamos por uma coisa porque a julgamos boa, mas, ao contrário, julgamo-la boa pelo facto de a propormos, querermos, desejarmos e ansiarmos.³³ Por sua vez, John Locke afirmou que chamamos bem o que é capaz de produzir prazer em nós e de mal o que é capaz de produzir sofrimento.³⁴

³⁰ N. ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, Tradução da Primeira edição Brasileira, coordenada e revista por Alfredo Bossi, revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho-Beenedetti, 5ª ed., São Paulo, 2007, p. 108.

³¹ Ibidem.

³² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1.094 a 3, p. 21.

³³ N. ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, p. 108.

³⁴ Ibidem.

Gottfried Leibniz considera que bem é o que é agradável por si mesmo porque serve a algo que nos dê sentimento de prazer.³⁵ Immanuel Kant aceitou estas observações, acrescentando-lhes um elemento importante, que tem a ver com a exigência de uma referência conceptual. Na sua perspectiva, o bem é o que, por intermédio da razão, agrada pelo seu conceito puro. Todavia, o agradável e o bom estão ligados pelo facto de dependerem ambos do interesse pelo seu objecto; além disso, o que é bem absolutamente sob todos os aspectos é o bem moral. Inclui o mais alto interesse, pois o bem é o objecto da vontade, isto é, de uma faculdade de desejar, determinada pela razão.³⁶

Tanto na teoria metafísica como na subjectivista, o bem situa-se no mais alto nível daquilo que o homem deve desejar em todas as suas acções e em todas as circunstâncias existenciais da vida humana.

2. O sentido pragmático de bem na concepção filosófica

Ao analisarmos as posições tomadas por Aristóteles na sua vasta exposição, sobretudo, nas considerações sobre a política, ética e antropologia, é transversal o seu pensamento teleológico, a teoria dos fins. Segundo Aristóteles *todo o saber e toda a intenção têm um bem por que “anseiam”*. Este é o nosso ponto de partida e associamos outras perspectivas que nos parecem aproximar o que seja o sentido pragmático do bem, considerado como bem por excelência, como possibilidade humana.

³⁵ O bem divide-se em honesto, agradável e útil, mas, no fundo, creio que deve ser agradável por si mesmo ou servir a algo que nos dê sentimento de prazer: o bem é agradável ou útil e mesmo a honestidade consiste em um prazer do espírito" (N. ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*, p. 109).

³⁶ Ibidem.

Nas palavras de Aristóteles trata-se precisamente daquilo que constitui o bem supremo,³⁷ bem por excelência que coincide com o que humanamente é alcançável no âmbito das possibilidades humanas limitadas.

Segundo Aristóteles a acção humana não pode ter outra finalidade senão a de alcançar a felicidade. Faz parte da natureza humana o desejo de ser feliz, no entanto, não há consenso a respeito do sentido que a felicidade tem para todas as pessoas.³⁸ Perante esta situação, Aristóteles apresenta três modos de vida e as concepções de felicidade que deles derivam.

2.1 O sentido do bem e a felicidade

Ao domínio do pensamento de Aristóteles, que ao observar que não existe consenso a respeito do conceito de felicidade, identificou três modos de vida e, em cada modo, diz haver um entendimento distinto a respeito da felicidade.

O primeiro modo é aquele cuja vida se orienta pelo prazer. O ser humano que assim vive, o bem e a felicidade são apreendidos como sendo equivalentes à satisfação de impulsos. Daí que, para Aristóteles, este tipo de vida identifica-se com o modo de vida de escravidão.³⁹

O segundo modo de vida equivale à vida política. Neste caso, tendencialmente, procura-se honras e grandes feitos como forma de obter reconhecimentos pelos demais,⁴⁰ como se a felicidade dependesse do olhar de terceiros

³⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro I, 1095a 18, p. 24.

³⁸ Ibidem.

³⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro I, 1095b 14, p. 25-26

⁴⁰ Ibidem.

ou da interpretação de alguém que a valide; neste sentido, a acção humana não é suficiente para conduzir à felicidade. Numa perspectiva negativista estão incluídos todos os que instrumentalizam a acção política como meio de receber honras, não só desvirtuam o sentido pragmático da vida política, mas também pretendem provar para si mesmos que são, de facto, pessoas de bem.⁴¹

A terceira e mais elevada forma de vida é a vida contemplativa. Trata-se de um modo de vida que se aproxima à real finalidade da vida humana. Para Aristóteles, as pessoas que assim vivem: os sábios e filósofos, orientados pelo exercício da razão,⁴² procuram o bem porque é bem em si próprio e não por quererem qualquer outra coisa paralela.

Segundo Aristóteles, a vida contemplativa é do domínio puramente racional. Pela contemplação o ser humano age de acordo com sua mais elevada faculdade e em busca de um bem que é a própria finalidade e, por isso, é o Bem Supremo. Como a razão é a mais elevada faculdade humana, a vida contemplativa é o modo de vida pelo qual traz maior realização para o ser humano.⁴³

O terceiro modo de vida orienta o ser humano para a felicidade plena e completa e para a tomada de consciência da sua função específica de ser humano. Se excluirmos as formas de vida vegetativa, puramente sensitivas, a vida racional, diz respeito unicamente ao ser humano, inclusive a capacidade de exercê-la rectamente.⁴⁴ Implica o exercício da virtude, ou seja, pôr o seu melhor possível no exercício da sua capacidade racional e a constância na realização dessas mesmas acções.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, p. 32.

O Homem virtuoso, aquele que cumpre a sua função e realiza acções que correspondem à sua função, bem e nobremente,⁴⁵ tem a possibilidade de se aperfeiçoar nessas mesmas acções. Esta ideia será recuperada e desenvolvida por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*,⁴⁶ precisamente, na sua exposição acerca da participação da criatura humana da lei divina pela lei natural.

Na mesma perspectiva de Aristóteles, Agostinho, influenciado ainda por concepções maniqueístas, distingue também bens da alma versus bens do corpo, sendo os principais aqueles que se relacionam com a alma.⁴⁷ E entre os bens da alma estão as actividades psíquicas e as respectivas acções. Os bens da alma geram, portanto, acções sumamente importantes⁴⁸ e determinam uma vida feliz.

A felicidade como arte de bem viver e agir a partir do exercício da razão, acontece na terceira forma de vida, que segundo Aristóteles consiste na vida de contemplação, própria dos sábios e dos filósofos.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, IV-II, q.49-114, edições Loyola, S. Paulo, 2005, q.91 a2.

⁴⁷ «Não se pode dizer absolutamente nada de mais verdadeiro ou divino. De facto, não existe maior e mais infeliz indigência do que a de sabedoria e quem não sofre a necessidade de sabedoria não pode sentir necessidade de mais nada». (AGOSTINHO, *Diálogo sobre a felicidade*, n. 27).

⁴⁸ Ibidem, n. 33.

2.1.1 Da pura contemplação do absoluto de ser

Retomando a posição aristotélica sobre os três modos de vida, pressupõe-se que a realização plena do ser humano acontece no terceiro modo de vida reservada à actividade de contemplação pela razão e à actividade artística. Aristóteles parece subestimar a actividade artística, pelo simples facto de estar estreitamente ligada ao lado externo artístico da obra. Quanto à actividade contemplativa ligada estreitamente ao lado interno das obras pelo exercício racional e do poder de compreensão intuitiva,⁴⁹ Aristóteles considera-a a melhor de entre todas as virtudes, uma vez que é por ela que os seres humanos atingem a compreensão intrínseca do que é em si mesmo, do que é belo e “divino”.

A vida contemplativa, segundo Aristóteles, é a actividade das virtudes intelectuais. Tem como fim a busca e a apreensão da verdade e traz uma realização maior para o ser humano, isto é, a plenitude da sua realização é proporcional à plenitude da felicidade.⁵⁰ Permanece, deste modo, a posição aristotélica de que a felicidade plena e completa tem a ver com a excelência da actividade intelectual. A felicidade, assim apreendida, é o fim último da natureza humana.⁵¹

De acordo com o pensamento aristotélico, a felicidade não é o resultado de acções orientadas pelas paixões humanas ou por mera sorte, tal seria todo o tipo de vida

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro X, 1177 a12, p. 266.

⁵⁰ A felicidade tem, por conseguinte, as mesmas fronteiras que a contemplação, e os que estão na mais plena posse desta última são os mais genuinamente felizes, não como simples concomitante mas em virtude da própria contemplação, pois que esta é preciosa em si mesma. E assim, a felicidade deve ser alguma forma de contemplação. (Ibidem, Livro X, 1178 b20, p. 271).

⁵¹ Ibidem, Livro X, 1176 a30, p. 264.

de ócio ou de tirania ligada a redes de terror e vandalismo, altamente rentáveis a uma minoria mandante, a felicidade exige um certo modo de aprendizagem,⁵² necessária para uma vida de virtude, facultada pela actividade intelectual.

A prudência ou a sabedoria⁵³ própria dos sábios está no topo das virtudes arquitectónicas do agir humano, pois, leva à boa acção e à prática da justiça. Aristóteles exalta a capacidade de contemplação pela razão. Por ela o sábio apreende de forma mais perfeita a verdade das coisas, ao contrário das que são apreendidas pelos sentidos.⁵⁴

Para Aristóteles a actividade da razão é mais contínua, menos sujeita a interrupções, ela é a que produz prazer durável entre todas as actividades virtuosas e, o filósofo sente prazer, no sentido positivo da felicidade e na busca da verdade.⁵⁵ Por isso, a actividade intelectual é em si mesma um fim.

Assim, o fim da natureza humana é a realização das respectivas funções determinadas pela sua natureza de ser humano. A actividade racional é parte intrínseca da mesma. Não fazer uso da razão, o ser humano estará a limitar a sua própria natureza.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem Livro VI, 1141 a15, p. 153.

⁵⁴ «É pois evidente que a sabedoria deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita. Donde se segue que o homem sábio não apenas conhecerá o que decorre dos primeiros princípios, senão que também possuirá a verdade a respeito desses princípios. Logo, a sabedoria deve ser a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico, uma ciência dos mais elevados objectos que recebeu, por assim dizer, a perfeição que lhe é própria».
(ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro VI, 1141 a15, p. 152).

⁵⁵ «Resulta claramente que a sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza. Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e os homens semelhantes a eles possuem sabedoria filosófica, mas não prática, quando os vemos ignorar o que lhes é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improfícuas. Isso, porque não são os bens humanos que eles procuram». (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro VI, 1141 b5, p. 153).

Portanto, o exercício correcto das potencialidades humanas acontece pela vida racional do sábio, sendo a prudência ou sabedoria a medida de todas as suas acções.

A noção da verdadeira felicidade pelo exercício racional do sábio, uma vez aceite por Agostinho,⁵⁶ tratou de adicionar a menção de que o fim da felicidade é o próprio Deus, dado como possibilidade pela vida virtuosa do ser humano:

*«a alma derrama-se na luxúria e nas ambições, no orgulho e nos medos, na cobiça e outros excessos deste género [...] com os quais os homens infelizes admitem viver na infelicidade. Mas quando a alma, tendo encontrado a sabedoria, a contempla de facto, a ela se fixa,[...] então a alma não receia nem a falta de moderação nem a indigência, nem a infelicidade. Deste modo, quem é feliz possui a sua medida, isto é, a sabedoria».*⁵⁷

Neste contexto, a vida do sábio consiste num puro acto de contemplação e de amor (amizade) para com o próximo,⁵⁸ por aquilo que o próximo é,⁵⁹ pela sua dignidade de pessoa humana.⁶⁰ A contemplação e a amizade são as formas mais elevadas para uma vida bem vivida, concebíveis no ser humano, segundo Aristóteles. O ser humano

⁵⁶ «Ser feliz consiste em não ser indigente, ou seja, em ser sábio». (AGOSTINHO, *Diálogo sobre a felicidade*, n. 33).

⁵⁷ AGOSTINHO, *Diálogo sobre a felicidade*, n. 33.

⁵⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro VIII, 1156 a6, p. 200.

⁵⁹ «A amizade perfeita existe entre os homens de bem e os que são semelhantes a respeito da excelência. Estes querem se bem uns aos outros de um mesmo modo. E por serem homens de bem são amigos dos outros pelo que os outros são. Estes são assim, amigos de forma suprema. Na verdade, querem para os seus amigos o bem que querem para si próprios. E são desta maneira por gostarem dos amigos como eles são na sua essência, e não por motivos acidentais». (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro VIII, 1156 b10, p. 201).

⁶⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro VIII, 1159 b1, p. 210.

transforma-se em rei de si próprio, senhor dos seus actos, construtor da sua felicidade⁶¹ com todas as possibilidades de se transformar em arquitecto da sua futura “cidade”.

3. O sentido ontológico de bem na concepção teológico-cristã

Tomás de Aquino herdou de Aristóteles a fundamentação racional para o seu pensamento filosófico e para a estruturação e sistematização da sua vasta obra teológica, acolhendo de boa vontade os conteúdos da razão para a compreensão da fé.

No que diz respeito à definição daquilo que é o sentido ontológico do bem é precisamente de Aristóteles o axioma característico: *bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem*. Tomás de Aquino parte deste princípio para elaborar uma síntese sistemática acerca do bem, em estreita ligação com a perfectibilidade de tudo aquilo que é, ou seja, as coisas têm diferentes graus de perfeição porque participam de um ser que possui o grau de perfeição na escala máxima-Deus, que é a causa de existência de tudo o que é e de todo o bem:

«Uma coisa atrai na medida em que é perfeita, pois todos os seres tendem para a própria perfeição. Além de mais, todo o ser é perfeito na medida em que se

⁶¹ Na terra a felicidade é acessível como repouso e alegria interna, como supremacia sobre os incidentes e sobre as amarguras da vida. Não é a posse de Deus que causa esta felicidade, mas a posse da virtude. Deus tem importância para a felicidade do homem só porque o criou com o desejo de felicidade e lhe deu os meios para a alcançar. Isto é, o ensino da virtude e o exemplo com a virtude de Cristo, e, enfim, deu-lhe também a recompensa compenso desta felicidade. Mas a recompensa suprema é o homem que a dá a si mesmo e consiste no facto de ser feliz da própria virtude. (J. TRIGO, *Nota de História da Teologia Moral, Séc. XVI-XX*, in C. AZEVEDO, *Dicionário da História Religiosa em Portugal*, Vol. III, Círculo de Leitores, Lisboa, 2001, p. 8-9).

*encontra em acto. É certo, portanto, que algo é bom na medida em que é ente, pois o ser é a actualidade de todas as coisas».*⁶²

A propensão para o bem concorda com a finalidade para que todas as coisas existem. Tomás de Aquino faz coincidir a realidade do bem com o que é perfeito, ou seja, todas as coisas para atingirem o bem absoluto passam por realizar o fim para que foram criadas, no caso do ser humano, trata-se de trabalhar para a sua perfeição, uma perfeição que coincide com a bondade doada e recebida no acto da criação, como dom que cria no ser humano a possibilidade de erguer a sua humanidade na sua positividade ontológica.

A grandeza do ser humano reside no que tem em si de potencialidade própria sua, potencialidade ontológica, que é a base real para toda a possibilidade de construção de si próprio, em comunidade, tendo em conta não qualquer condenação pré-determinada, mas isso que é a possibilidade melhor para si próprio, possibilidade de que se pode aproximar precisamente através do seu agir. Por isso, «todo o ente, como ente, é bom; todo o ente como tal está em acto e enquanto está em acto é perfeito, mas o que é perfeito é também apetecível e é bom».⁶³ Este axioma revela a natureza da concepção metafísica do bem, cujo princípio é que o bem é apetecível só como realidade perfeita ou perfeição real.

Pode-se, por isso, reconhecer uma teoria metafísica do bem, precisamente por essa característica, que subordina a apetecibilidade à realidade e, por fim, considera o próprio bem como a realidade suprema.

⁶² TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica, Teologia-Deus-Trindade*, I-I, q5, a1.

⁶³ *Ibidem*, I-I, q5, a3.

3.1 O ser humano é capaz de bem

A concepção de bem como realidade suprema vai ao encontro do dado da bondade participativa e coincide também com a bondade criadora na qual Deus ao criar todas as coisas e ao ser humano, criou-o á sua imagem; imprimiu nos mesmos seres humanos a sua marca, celebrada na magistral referência de que *tudo era bom* (Gn 1, 31).

Ao longo da história, a obra da criação tem sido desfigurada pela negatividade e pelo pecado como resultado da iniquidade em acto. O ensinamento da Igreja, no âmbito da soteriologia, põe o acento no sentido de que a redenção tem também a ver com a remoção dos obstáculos materializados pelo pecado original, uma vez que esta forma de viver dos seres humanos não são poucas as vezes que as suas acções tendem para o mal, acompanha o decurso da história humana.

Tomando como base desta reflexão o contributo teológico produzido pela Comissão Teológica Internacional (CTI) que faz valer a posição de que a imagem de Deus na pessoa humana, embora muitas vezes desfigurada na história como resultado do pecado original e de seus efeitos, jamais ficará destruída, isto é, os homens pecadores não foram abandonados por Deus, o mesmo Deus, no seu amor redentor, quer um destino glorioso para humanos.⁶⁴ Esse destino glorioso foi miticamente mencionado na narrativa de origens como “paraíso de delícias”.⁶⁵

⁶⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algumas questões sobre a teologia da redenção*, 1995, n.3.

⁶⁵ «Esses símbolos de um lugar e de realidades aprazíveis e apetecíveis adequavam-se excelentemente a exprimir a concepção profundamente arreigada na consciência humana dos anelos de perfeita felicidade de todo o ser humano, da aspiração de um “paraíso” escatológico e da nostalgia dum “paraíso” perdido por causa de uma determinada falta. [...] O paraíso que verdadeiramente existe, o mencionado pelos textos bíblicos e apócrifos como símbolo da

O argumento da CTI mostra em várias vertentes o lado oposto da história humana querida e sonhada por Deus. Faz perceber que a iniquidade não faz parte do projecto de Deus, aliás, que o pecado e o sofrimento é a negação de Deus, é o afastamento do projecto da salvação e da revelação do amor de Deus que dá sentido e sustentabilidade a toda a obra da criação⁶⁶.

Assumindo as perspectivas da CTI, reconhecemos que, o ser humano é responsável pelo mal moral no mundo e na história da humanidade, não obstante, não se pode negar a existência dos males que parecem anteceder o agir humano e que talvez sejam fruto da limitação e da finitude própria da natureza⁶⁷. Contudo, a perversidade constitui, por sua vez, o objecto da redenção e ao mesmo tempo mostra a necessidade humana de salvação para remoção dos obstáculos que impedem a visão de Deus como Bem supremo e perfeição máxima. Só nele e por Ele acontece o equilíbrio e a harmonia entre a humana criatura e tudo o que é, independentemente dos males que podem atingir a sua existência no tempo.

felicidade sem fim no reino de Deus, é o paraíso celeste». (A. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva», O Sentido Último da Vida Projectado nas Origens*, p. 135).

⁶⁶ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algumas questões sobre a teologia da redenção*, n.3-4.

⁶⁷ Cf., *Ibidem*, n. 5-13.

3.2 O exemplo de Job

A grande questão levantada no drama de Job⁶⁸ vai ao encontro da íntima realidade não apenas ontológica, mas também, antropológica e ética dos seres humanos, ou seja, pretende-se provar se o ser humano, paradigmático no mito de Job, é bom por natureza ou por acção, quando a vida lhe corre bem.

O conteúdo das primeiras páginas do *Livro de Job*, dá-nos a entender que esta figura paradigmática é um homem bom e justo, para além de ser bem-sucedido socialmente, gozando de boa reputação dos demais. Homem de bem porque criatura de Deus feito à sua imagem e semelhança, temente a Deus e fiel às suas convicções e obrigações religiosas. Deus é o único que sabe acerca da bondade de Job,⁶⁹ o único que detém um conhecimento puro da bondade de Job. Há, no entanto, alguém que questiona a proveniência desta mesma bondade, Satã, uma figura diabólica que é também paradigma de todo e qualquer agir inclinado à negatividade e à tirania.⁷⁰ O que se testa

⁶⁸ Neste livro pergunta-se acerca da dignidade do homem e de Deus. A sua resolução positiva mostra que quer a realidade humana quer a realidade divina fazem sentido; a sua resolução negativa mostra que nem uma nem a outra fazem qualquer sentido. (A. PEREIRA, *A Crise do Bem, Reflexão sobre Job e o sofrimento*, p. 5).

⁶⁹ E Deus, que gosta de proclamar ao mundo o que é bom, manifesta a bondade desse homem, de seu nome Job. Mas o mundo, diferente de Job no bem, pela voz do Satã, põe em causa a bondade de Job; isto é, põe em causa a bondade de Deus que acabou de proclamar a bondade de Job. E Deus, espantosamente, deixa que Job e ele próprio sejam testados. (A. PEREIRA, *De Job, a Jesus: Natal, génese e prova do bem*, artigo publicado em online pelo Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura, consultado a 15.02.2018).

⁷⁰ Tirano é sempre um parasita do bem alheio. (PLATÃO, *A República*, Livro IX, 571a.) Há tirania, pois, sempre que o bem-comum não é servido. Quando nas relações entre quaisquer dois ou mais seres humanos não é servido o bem comum, há tirania em acto. Tirano é aquele que através da força se apodera do bem alheio, do bem de todos para o bem exclusivo de um só, a força do tirano enquadra-se, na atitude de «dominação», mas que também assume «potência»

em Job não é o seu comportamento, sempre algo de superficial, mas a sua mesma realidade ontológica, o seu fundo radical, a sua essência, a substância do ser humano;

«o que se prova neste texto é exactamente o que é ser pessoa, pois, de Job, só sobra, no final da sua experimentação ético-ontológica, isso que é como pessoa, nada mais. Job é a primeira pessoa, dada e testada como própria e paradigmaticamente pessoa, da história noética da humanidade»⁷¹.

Num primeiro momento, a Job vai-lhe ser tirado tudo o que de não essencial e substancial faz parte do que é, a fim de ser testada o seu agir perante tal desventura. Job age como um ser humano bom que é e persiste na senda de bem, nunca pondo em causa aquilo que nele e para ele, é o fundamento ontológico mesmo de seu ser e de sua mesma bondade: a própria presença, na forma de promessa de uma fidelidade do criador ao criado, a que o criado responde com uma prática de uma absoluta fidelidade⁷².

Job vence a prova, mas, tem em seguida mais cinco figuras diabólicas, incluindo a própria mulher. Estas figuras entram em cena não para ajudá-lo a superar o sofrimento, mas pelo contrário, agudizam-no, acusando a Job de ter pecado contra Deus e vêem o seu drama como castigo de Deus, Job é directamente atingido na sua pessoa. Chegando a este ponto, pode-se concluir que o sofrimento é ético,⁷³ uma vez tocado no mais profundo da radicalidade ontológica própria de Job. Mas no seu foro ético mais profundo, abandonado por tudo e por todos, Job resiste, fiel ao bem que em si sabe existir.

[...]. (A. PEREIRA, *Ensaio de antropologia platónica, Estudos Platónicos III, Universidade da Beira Interior, Lusosofia, Covilhã, 2017, in www.lusosofia.net, p. 61-62).*

⁷¹ A. PEREIRA, *A Crise do Bem, Reflexão sobre Job e o sofrimento*, p. 52.

⁷² Ibidem, p. 59.

⁷³ Ibidem, p. 54.

Na prova da solidão, do abandono, do desamparo do próprio Deus, Job sente-se só, é o momento extremo do possível desespero, em que nada já parece fazer sentido. A resposta de Job é manter-se fiel ao que de melhor sabe que há nele, permanecer fiel à sua própria essência, à memória que ele tem acerca do bem, à sua mesma intuição de sua mesma bondade, que sabe também ter sido dada por Deus.

No momento em que todo o sentido se joga, até o próprio Deus parece deixar de fazer sentido, Job descobre uma nova forma de se relacionar com Deus. Agora desprovido de tudo, nada mais tem para oferecer em sacrifício senão ele próprio que se oferece a Deus numa relação oblativa. Através deste agir já quase imaterial, Job acaba por prevalecer, Job salva a humanidade e salva a própria divindade porque salva o ser humano em nome de um Deus de infinita grandeza positiva, o Deus que só ele intuía.⁷⁴ Por isso Job é o paradigma da humanidade; Job é o protótipo da humanidade na sua mais íntima realidade ontológica.

*«No drama de Job, é a continuidade da humanidade que está em causa. A humanidade na sua pureza e bondade ontológica. Especial produto da criação divina. Job encerra todo o potencial positivo da humanidade, é o protótipo concreto e contém todas as possibilidades para o bem e para o mal. E Deus sabe o quanto este Job concreto é bom, fiel ao criador e ao acto de criação que o fez capaz de bem, e Job é humanamente bom».*⁷⁵

É a partir desta humanidade que se descobre a grandeza da interioridade própria dos seres humanos, da dignidade da pessoa, isto é, descobre-se o espírito como pura bondade em nós, a pura positividade feita carne.⁷⁶ A provação serviu para o reduzir

⁷⁴ Ibidem, p. 43.

⁷⁵ Ibidem, p. 4.

⁷⁶ Ibidem, p. 41.

ao mínimo de si, que é de facto o máximo de si mesmo. Este mínimo-máximo de Job é o próprio espírito como unidade inalienável, «unidade de sentido próprio, definidora do que é o ser de cada ser humano, enquanto acto próprio, intransmissível, incomunicável»⁷⁷. O espírito é pura bondade no homem que provém de algo que é bom absolutamente.

⁷⁷ Ibidem.

CAPÍTULO III

O absoluto do bem na existência humana

1. O conceito de pessoa

1.1 O que há de mais nobre em todo o universo

A definição clássica recebida de Boécio, pessoa, para além de significar indivíduo de natureza corporal, tem algo de particular que é *uma substância individual de natureza racional*. Tomás de Aquino é mais formal: «pessoa significa a máxima perfeição em toda a natureza, o que subsiste em uma natureza racional».⁷⁸

Formulado a quando do dogma Trinitário, o conceito de pessoa, uma vez que insere em si a essência da perfeição, segundo Tomás de Aquino, também deve-se atribuir a Deus.⁷⁹ A definição filosófica recebe em regime cristão uma significação impensável para a pura razão, porque volta a dizer que é por sua alma inteligente e livre à imagem de Deus que o ser humano é constituído como pessoa.⁸⁰ Assim como o Homem espiritual tem em si mesmo as mesmas propriedades do Espírito, a alma inteligente e livre à imagem de Deus, o seu fim, é a relação com Deus. É pela dignidade de seu fim, apenas a criatura intelectual chega a alcançar o fim último do universo por sua operação, conhecendo e amando Deus.⁸¹

⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-I, q. 29, a3.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ J. TORRELL, *Santo Tomás de Aquino, Mestre Espiritual*, 2ª Edição, Ed. Loyola, São Paulo, 2008, p. 371.

⁸¹ Ibidem, p. 372.

A dignidade da pessoa humana verifica-se segundo uma dupla direção: em relação ao universo natural, que ela transcende tanto em seu aspecto material como em sua organização social, e em relação a Deus, de quem ela tem tudo o que ela é, e tudo o que ela tem, e que a convida a partilhar a sua própria vida.⁸²

A grandeza da dignidade da pessoa humana está em seguir a própria consciência. De facto, não há palavras bastante fortes para afirmar e repetir que se deve sempre seguir a própria consciência, mesmo quando ela se engana.⁸³ Para muitos, agir segundo a própria consciência seria, então, orientar-se segundo o conformismo ambiente. Porém, para Tomás de Aquino, tudo tem a ver com a lei natural e a participação na criatura racional da lei eterna,⁸⁴ isto é, da Providência Divina. Essa participação realiza-se por um *habitus* próprio que Tomás de Aquino chama, de maneira estranha, “sindérese”.⁸⁵ A sindérese, também dita consciência potencial, tem a ver com a interioridade profunda da pessoa.⁸⁶ No crente adquire ainda uma dimensão religiosa, uma instância onde se dá o diálogo pessoal entre Deus e o ser humano.⁸⁷ A sindérese apreende e formula os dois grandes princípios da vida moral que trazem em si mesmos a sua evidência: deve-se fazer o bem e evitar o mal.⁸⁸

⁸² Ibidem, p. 375.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, IV-II, q.91, a2.

⁸⁵ J. TORRELL, *Santo Tomás de Aquino, Mestre Espiritual*, p. 376.

⁸⁶ J. TRIGO, *A Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no Período Posterior*, in SEMANAS DE ESTUDOS TEOLÓGICOS, *Ética consciência e verdade, XXII Semana de Estudos Teológicos*, Faculdade de Teologia Universidade Católica Portuguesa, SerSilito, Lisboa, 2001, p. 126.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ J. TORRELL, *Santo Tomás de Aquino, Mestre Espiritual*, p. 377.

1.2 A lei eterna e a consciência

Uma vez aceite a concepção tomista, a respeito do governo do universo pela sabedoria divina, tal governo exprime-se nos seres irracionais, incapazes de se governarem por si mesmos, através de leis e tendências perfeitamente controladas e inseridas na sua natureza biológica e física, para realizarem de forma cega, as missões e funções próprias.⁸⁹ A criatura racional, pelo contrário, é um ser participante no seu governo e na sua providência. Esta participação da lei eterna, chama-se lei natural.⁹⁰

A luz da razão natural, pela qual discernimos o que é bom e o que é mau, e é isso que pertence à lei natural, não é mais do que a impressão da luz divina em nós. A dignidade própria da criatura racional realiza-se na medida em que o ser humano participa na razão eterna racionalmente cuidando de si, dos outros e do mundo.⁹¹

Por isso, participar na lei eterna é termos sido feito pessoas, capazes de conhecer,⁹² amar e a partir desta capacidade fundamental, fazer brotar o dinamismo humano.

Seguindo Jerónimo Trigo, o texto conciliar da Constituição Pastoral: *A Igreja no Mundo Contemporâneo*, (GS 12-22) apresenta algumas perspectivas ao nível

⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, IV-II, q.91, a2.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ J. TRIGO, *Autonomia Moral e Ética Teológica*, in CONGRESSO INTERNACIONAL, FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS, *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2006, p. 231.

⁹² Tal conhecimento acontece pela 'luz da razão natural', que “é infusão da luz divina em nós”, é dizer que o homem tem tendência para aí chegar, que o homem se torna homem e se realiza como homem, quando alcança isso, que o homem está constituído pela capacidade de perceber o sentido da sua existência no tempo, da sua função, e que tal tomada de consciência não pode ser substituída por outros. (J. TRIGO, *Autonomia Moral e Ética Teológica*, p. 231).

da dignidade da consciência moral e faz um enquadramento sobre a dignidade da pessoa humana.

Ao falar da constituição do ser humano, o documento conciliar (GS 14), refere-se à sua natureza corporal e espiritual. Sublinha que é pela sua interioridade que a pessoa humana transcende o universo das coisas; tal é o conhecimento profundo que ele alcança quando reentra no seu interior, onde Deus, que prescruta os corações, o espera, e onde ele, sob o olhar do Senhor, decide da própria sorte. É na interioridade de si mesmo, onde a pessoa se encontra a si própria, que encontra Deus e toma na presença deste, as decisões sobre a sua vida.⁹³

Pela faculdade do entendimento (GS 15) dá-se a dignidade da natureza espiritual da pessoa humana e encontra a sua perfeição na sabedoria e, suavemente, atrai o espírito da pessoa à busca e amor da verdade e do bem.⁹⁴

Relativamente à grandeza da liberdade (GS 17) é só nela que a pessoa humana se pode converter ao bem. Quando ela é verdadeira, é um sinal privilegiado da imagem do divino no humano, pois Deus quis deixar o homem entregue à sua decisão. Jerónimo Trigo salienta também que a liberdade tem uma relação íntima com a consciência: a dignidade humana exige que se proceda segundo a própria consciência e por adesão, ou seja, movido e induzido pessoalmente desde dentro, e não levado por cegos impulsos interiores ou por mera coacção externa.⁹⁵

Por fim, a dignidade da autonomia no ser humano acontece, quando, libertando-se da escravidão das paixões, tende para o fim para que foi criado, pela livre escolha do bem e, procura a sério e com diligente iniciativa os meios convenientes.

⁹³ J. TRIGO, *A Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no Período Posterior*, p. 125.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

Trata-se de perscrutar permanentemente a vocação perante si mesmo, perante Deus e perante os outros.⁹⁶ A pessoa tem a função de escutar a vocação única de Deus, que chama no próprio coração (GS 16); tem o dever, de ser pessoa, de buscar, por si mesma, a sua vocação irrepetível, de avaliar o melhor modo para lhe responder num preciso momento da sua história.

2. Uma proposta personalista

Dos numerosos debates metafísicos e filosóficos do mundo do pensamento, a antropologia filosófica (ciência que busca as causas últimas do ser e agir humanos), fornece-nos um quadro não menos englobante acerca da pessoa, em que se investigam razões definitivas dos comportamentos ético-religiosos e se descobre o sentido da vida, isto é, de um modo de vida pessoal e social pertinente. Trata-se de mais uma determinação conceptual do termo “pessoa” como agente moral, sujeito de direitos civis e políticos, em que a pessoa toma maior consciência de ser membro de um grupo social.

Em alternativa ao positivismo e ao materialismo capitalista e marxista, o personalismo elaborou e difundiu uma teoria filosófica, com finalidade política, estética e humanista, na tentativa de perceber a pessoa humana na sua complexidade e totalidade.

⁹⁶ Ibidem, p. 126.

2.1 A pessoa como existência encarnada

A percepção da pessoa humana não só se faz pela auto-consciência do “eu”, mas, como uma unidade e totalidade, ou seja, um todo complexo e completo, integralmente unificado com autonomia e dependências.

Emmanuel Mounier é a figura mais importante das correntes sobre o personalismo. Acerca de a pessoa ser um sujeito complexo e, ao mesmo tempo, unificado, este autor escreveu:

*«Nada se diz quando se reduz a matéria a uma rede de relações. Que relações seriam essas, se não pudessem ser percebidas? Sou pessoa desde a minha existência mais elementar e, longe de me despersonalizar, a minha existência incarnada é um factor essencial da minha base pessoal. O meu corpo não é um objecto entre os objectos, o mais próximo dos objectos: como se uniria ele à minha experiência de sujeito? De facto, as duas experiências não estão separadas-existo subjectivamente, existo corporalmente-são uma só e mesma experiência».*⁹⁷

O caminho existencial com carácter de intervenção social e político que caracteriza o personalismo Europeu foi concebido e desenvolvido por vários autores, mas, em destaque, está de facto, Emmanuel Mounier que desencadeou um movimento de diferentes sensibilidades e correntes de opinião. Para além da obra sobre o personalismo, ele ficou conhecido pela famosa revista *Esprit* fundada em 1932, com o objectivo de “despertar a alma da comunidade” adormecida perante as questões éticas e morais em crise, que rapidamente ganhou âmbito universalista e solidário.

Aceitando e promovendo a colaboração entre as correntes existencialistas e marxista criticou, veemente, o que nelas havia de incoerente, isto é, tentativas de manipulação e alienação intelectual, económica, social e política, com o objectivo de

⁹⁷ E. MOUNIER, *O Personalismo*, p. 50-51.

fundamentar uma nova formulação intelectual que orientasse uma nova intervenção política humanizadora e eficaz.

No *Manifesto Personalista* de 1950, perante a crise humanitária premente, Emmanuel Mounier insistia na necessidade de fazer uma ligação permanente entre ciência, filosofia, liberdade efectiva e histórica, tendo como referência a pessoa enquanto ser espiritual, ético e criativo.⁹⁸ A proposta personalista que delineara, teve em vista a intervenção esclarecida e a prática correcta na vida política e social, tendo como suporte uma filosofia de humanismo integral. Insiste no modelo de equacionar liberdade, responsabilidade, interioridade e partilha social. Consciente da falência humana, ou seja, da possibilidade do mal, prefere insistir na grande capacidade de bem da pessoa; por isso, propõe uma pesquisa personalista pedagógica sobre os princípios perenes e actuais que respondam positivamente à crise intelectual e espiritual, social e política envolvente.

A resposta adequada parece-lhe ser a reflexão antropológica e filosófica sobre o significado único e existencial da pessoa, aberta à transcendência e vocacionada para a partilha da vida social, efectivamente, sendo pessoa, é estruturalmente interioridade, comunicação e participativa, de forma solidária e complementar.⁹⁹ Neste sentido, pretende valorizar uma reflexão para a acção e intervenção social e política em que o espírito reanime as ciências, a filosofia e a tecnologia,¹⁰⁰ enquanto meios ao serviço da pessoa humana.

O resultado é a ampla abordagem filosófica feita por Emmanuel Mounier, tendo como centro das reflexões a pessoa que contribuiu imensamente para a

⁹⁸ A. RIGOBELLO, *Il Personalismo, Schelta Antalogica*, p. 256-257.

⁹⁹ B. DOMINGUES, *Personalismo, Perspectivas*, p. 9.

¹⁰⁰ A. RIGOBELLO, *Il Personalismo, Schelta Antalogica*, p. 137.

compreensão desta entidade na sua complexidade, bem como para a defesa da sua dignidade e transcendência,¹⁰¹ contra as ideologias do fascismo e nazismo, nas suas ideias absolutistas e autoritárias, isolando do Estado a dimensão política do ser humano.¹⁰² Graças às diversas abordagens feitas ao nível da defesa da dignidade da pessoa humana, foi possível fazer passar a ideia de que devido à complexidade da pessoa humana é impossível chegar a uma plena compreensão da sua totalidade a partir de análises de tipo científico. A sua realidade requer uma outra leitura que deve ser captada a partir do seu interior. Trata-se do chamado movimento de personalização humana, porque tem como pano de fundo os actos e o agir humano.

2.2 A pessoa na sua interioridade

Para melhor percebermos o contributo de Emmanuel Mounier acerca da complexidade da pessoa humana, analisamos algumas ideias; veremos que recupera, de algum modo, algumas posições anteriores. Parte do princípio de que o homem é um ser que emerge da natureza. Refere que é do interior da pessoa que brota um impulso que ultrapassa esse ser natural, pois, ele é corpo e é ao mesmo tempo espírito, *é integralmente corpo e integralmente espírito*. O feitio e a maneira de pensar, a própria

¹⁰¹ A. RIGOBELLO, *Il Personalismo, Schelta Antalogica*, p. 139-140.

¹⁰² «O Estado existe para o homem e não o homem para o Estado» (Emmanuel Mounier). A humanidade quer escrever a história e a política é precisamente essa escrita. O erro é imaginar que só as guerras e as lutas permitem atingir esse objectivo. E acreditou-se de tal modo nisto, que se acabou por caracterizar o político pelo sentido de inimigo. O fim da política é a realização da sociedade humana. Daqui se conclui que a dimensão política é essencial ao ser humano. (M. RODRIGUES, *Personalismo: Liberdade e compromisso*, Textos de apoio, educação familiar, personalismo, Sintra, 2001, p. 50).

hereditariedade, são moldados pelo clima e pela geografia, talvez, até, pela acção maciça dos raios cósmicos.¹⁰³

Para além destas influências, há que sublinhar ainda posteriores determinações psicológicas e colectivas. Nada há em nós que não esteja imbuído de terra e de sangue.¹⁰⁴ É da experiência quotidiana que se forma a própria identidade, com partes e qualidades diversificadas, mas também como alguém único, irrepetível e capaz de livremente programar, executar e avaliar, com critérios de verdade, justiça e estética, na base da explícita liberdade de escolha entre várias opções ou alternativas possíveis e por isso mesmo, com responsabilidade ética.¹⁰⁵

A pessoa é corpo, é espírito, é mente, é pensamento, é afectividade, é ciência, é consciência, é responsabilidade enquanto existe situada no tempo e numa circunstância que a torna histórica.

Ser Pessoa, na plenitude de corpo e espírito, somente é compreensível para si próprio, a partir de si mesmo, e da sua interioridade. Cada ser humano tem um percurso próprio, autónomo, irrepetível na liberdade do seu projecto de vida como corpo e espírito, determinante de ser aquela pessoa e só aquela, mas esta universalidade não o referencia como modelo ideal, fixo para um qualquer outro que não “eu”.¹⁰⁶ Como, de igual modo, eu não realizo a minha vida pessoal “modelada” no outro. Embora a ambos, a mim e ao outro, seja indispensável vivenciar a nossa inter-relação como um factor de aproximação, aceitando à partida que estamos em situação de igualdade, conseguida

¹⁰³ E. MOUNIER, *O Personalismo*, p. 40.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 41.

¹⁰⁵ B. DOMINGUES, *Em que consiste a Dignidade da Pessoa Humana*, in, *Humanística e Teologia, Teologia*, Ano XI, cap. 11, (151-170), 1990. p. 10.

¹⁰⁶ E. MOUNIER, *O Personalismo*, p. 42.

pela comunicação, uma das estruturas do universo pessoal, referida por Emmanuel Mounier.

Também considera somente possível que, relativamente ao outro, cada pessoa tome conhecimento da sua exterioridade mundana, mas não da sua interioridade, pois esta é exclusivamente propriedade sua e nunca pode ser conhecida pelo outro, dado que no mais íntimo, no mais profundo, somente está acessível a si próprio. A pessoa não é o objecto mais maravilhoso do mundo, um objecto que sabemos de fora, como os outros, mas é o sujeito, é a única realidade, uma realidade absoluta que conhecemos e fazemos ao mesmo tempo de dentro¹⁰⁷. Presente em todos os lugares, não é dado em qualquer lugar.

Devido à original interioridade pessoal, todos devemos respeitar o estatuto sagrado da vida e da intimidade pessoal, no entanto, esta disposição não é impedimento ao acolhimento, à comunicação dialogal e à intercomunhão pessoal. E quanto maior for a abertura de intimidades, maior deverá ser o respeito pela dimensão misteriosa e sagrada de cada pessoa. Neste sentido, cada pessoa mesmo sendo um fim em si mesma,¹⁰⁸ ultrapassa-se enquanto está aberta à transcendência.

¹⁰⁷ J. PÉREZ-SOBA, *La Pregunta por la Persona, La Respuesta de la Interpersonalidad*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2004. p. 43.

¹⁰⁸ B. DOMINGUES, *Em que consiste a Dignidade da Pessoa Humana, in, Humanística e Teologia*, Teologia, p. 11.

2.3 Uma existência aberta à comunicação

A comunicação é uma das experiências que Emmanuel Mounier considera fundamental para a pessoa humana. Ao verificarmos que a perspectiva da concepção de pessoa inclui a unidade corpo e espírito, sendo o corpo a primeira manifestação do existente, este aponta já para a experiência fundamental e originária da pessoa que é a comunicação.

É próprio da natureza da pessoa a questão da abertura ao outro. Ela é por si relação. Partindo da constatação de que o embrião, resultado de união de dois gametas sexuais, “macho e fêmea”, desenvolve-se numa relação afectiva intra-uterina e depois do parto, para sobreviver necessita de apoios de toda a ordem. Em condições normais, inicialmente, a pessoa desenvolve-se no seio materno e posteriormente no meio gozoso e familiar, mas em quase total dependência até conseguir progressivamente autonomia relativa, escolher e gerir com critérios éticos a própria existência relacional.¹⁰⁹ Por isso mesmo, a família é uma instituição natural e primária para o desabrochar duma identidade sadia a caminho da maturidade intelectual, social e espiritual. As relações humanas sadias são uma metodologia de aprendizagem ética que poderão conduzir a ultrapassar a simples reciprocidade utilitária e conduzir à estima e à amizade afectiva.¹¹⁰

Emmanuel Mounier atribui uma certa importância à questão da intersubjectividade e alteridade e ao mesmo tempo aponta o perigo de que esta experiência poderá ser negada quando o “eu” se fechar em si mesmo, contentando-se

¹⁰⁹ B. DOMINGUES, *Personalismo, Perspectivas*, p. 109.

¹¹⁰ J. PÉREZ-SOBA, *La Pregunta por la Persona, La Respuesta de la Interpersonalidad*, p. 140-141.

com atitudes egocêntricas, narcisistas e individualistas, impossibilitando em todos os sentidos a comunicação e anulando, de algum modo o axial sentido de ser pessoa.

Nesta perspectiva, é pertinente a opinião de Bernardo Domingues ao afirmar que os aspectos da comunicação implicam a saída de si mesmo e partilha de experiências com outras pessoas, enquanto diferentes e complementares. Refere também que a pessoa realiza-se ou não, segundo a qualidade, intensidade e continuidade da comunicação livre e comunhão interpessoal.¹¹¹

Emmanuel Mounier exalta a questão da intersubjectividade por a considerar, antes de mais, algo que se constrói no interior da pessoa em vista ao outro e é um movimento que forma a pessoa e a abre para a transcendência. Para salientar a importância da experiência interior e a necessidade de construir uma identidade voltada para o mundo e para as outras pessoas, longe de ser entendida como limitação da natureza própria de pessoa, antes fazem-na ser e crescer: «o tu e, adentro dele, o nós, precede o eu, ou pelo menos acompanha-o».¹¹²

As expressões “pessoa” e “comunicação” situam-se num nível reservado às relações interpessoais, respondem à própria vocação da pessoa humana, promovem e partilham, em liberdade o que se é, o que se faz e o que se tem. Em resposta a estas questões, sugere-se a saída da dispersão e do individualismo e, caminhar para a plenitude da personalidade, em desenvolvimento integral e integrado. Trata-se de auto-decisão em assumir uma sadia ordem de valores ameaçados por algumas tendências modernas e pelas sementes deixadas por Nietzsche, Hitler e formulações marxistas.¹¹³

¹¹¹ B. DOMINGUES, *Personalismo, Perspectivas*, p. 180.

¹¹² Cf. E. MOUNIER, *O Personalismo*, p. 71.

¹¹³ B. DOMINGUES, *Personalismo, Perspectivas*, p. 180.

Uma identidade sadia caminha acertadamente na linha do mistério do ser, integra as pulsões de violência e de fuga, vai-se transformando na aceitação dos outros, orientando-os pedagogicamente para a liberdade, para o acolhimento, para a doação ponderada e o afrontamento, conduzindo-se em opções de vida empenhada ao serviço da comunidade.

Emmanuel Mounier ocupou-se de outros aspectos da pessoa humana que não são menos importantes que a comunicação. O recolhimento, ou seja, o exercício de entrar em si mesmo, assegura a identidade que corresponde ao facto de sermos únicos e irrepetíveis, e constrói-se a comunicação criativa. Nas palavras de Bernardo Domingues, o recolhimento consiste na periódica auto-concentração para a correta orientação das energias pessoais.¹¹⁴ Por isso, a pessoa é ao mesmo tempo comunicação e intimidade e deve salvaguardar a sua intimidade sem se deixar diluir no universo dos outros.¹¹⁵ O facto de a pessoa ser interioridade, o que consiste na atitude de tentar auto-entender-se como misteriosa realidade pessoal¹¹⁶, como fonte viva de liberdade e de abertura ao serviço do outro, tem necessariamente de se exteriorizar, daí a necessidade de acção no mundo, intervenção na sociedade, que implica o protesto contra todas as situações em que a dignidade humana é ferida.¹¹⁷

A ruptura e o esforço de se aperfeiçoar, abdicando em parte os interesses pessoais, quebrando as seguranças quotidianas, enveredando por aquilo em que Emmanuel Mounier denomina, a aventura humana, a qual implica o amor e a generosidade, também são categorias essenciais da pessoa.¹¹⁸

¹¹⁴ Ibidem, p. 211.

¹¹⁵ E. MOUNIER, *O Personalismo*, p. 86.

¹¹⁶ B. DOMINGUES, *Personalismo, Perspectivas*, p. 211.

¹¹⁷ E. MOUNIER, *O Personalismo*, p. 95.

¹¹⁸ Ibidem, p. 100.

O afrontar-se, atitude própria de seres livres e criadores o que implica a responsabilidade, não só por si mesmo como também pelos outros. É um acto de espírito que a pessoa transporta como projecto existencial que a impele para a acção; deste modo, só nos tornamos livres através da liberdade dos outros.¹¹⁹

O movimento de personalização acontece sempre quando o agir humano se deixa confrontar pelos princípios e valores vigentes. Na perspectiva deste autor, os valores são atitudes que nos ligam à nossa dignidade, o que Aristóteles e Tomás de Aquino identificaram como vida de virtude. Emmanuel Mounier aponta para aquele que é fonte de valores, a Pessoa Suprema.¹²⁰ Os valores necessitam da adesão concreta, existencial da própria pessoa, de tal modo que esta se possa sentir responsável e comprometida com a sociedade, embora muitos sejam os obstáculos diante deste movimento de personalização, de tal modo que sempre o sofrimento e o mal se apresentam na linha oposta.¹²¹

O ser homem, no seu movimento de personalização age na existência tendo em consideração esta sua fundamental pertença, comprometendo-se, agindo segundo os valores estruturantes da realidade pessoal e, por isso mesmo, aperfeiçoando-se. Implica esforço, persistência, por isso, está ao alcance de qualquer um que queira, no quotidiano, assumir conscientemente a própria vocação imanente e transcendente; ser cada vez mais perfeito e empenhar-se no serviço da humanidade fraterna.

¹¹⁹ Ibidem, p. 115.

¹²⁰ «Todos os valores se agrupam para ele debaixo do apelo singular duma Pessoa Suprema». Ibidem, p. 129.

¹²¹ Ibidem, p. 166.

3.O contributo de Joaquim de Sousa Teixeira

3.1A pessoa como valor fundamental

Joaquim Teixeira parte da concepção ontológica da pessoa humana para chegar a uma definição axiológica da mesma. A definição ontológica de raiz cristológica da união hipostática,¹²² diz-nos que a pessoa é um ser subsistente, ou seja, substância permanente, incomunicado, intelectivo e livre. Na definição axiológica dada por Joaquim Teixeira acentua a dignidade da pessoa como ser de valor fundamental porque é fim por si mesma, é capaz de atingir o seu fim natural¹²³ dada pela sua natureza de ser humano.

Note-se que o “eu” ontologicamente incomunicado e livre não nega os fenómenos da experiência intersubjectiva, ou seja, o outro impõe-se por si e exige que o “eu” o reconheça, assim havia salientado Emmanuel Mounier.¹²⁴ Da antropologia ontológica clássica às correntes contemporâneas subsiste a noção de que a pessoa só acontece em face de um tu, na amizade e amor, isso que corresponde às formas elevadas de vida humana encontradas em Aristóteles.

¹²² Termo aristotélico assumido pela literatura cristã dos primeiros séculos para definir as pessoas da Trindade: três hipóstases, isto é, três substâncias-pessoas da mesma ousia-natureza. (J. TEIXEIRA, *Pessoa, in Logos Verbo, Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, vol. 4, Editorial Verbo, Lisboa, 1992, p. 97-99).

¹²³ Em termos metafísicos, a determinação constitutiva da pessoa exprime-se pela personalidade num duplo momento. Por um lado constituído pela natureza racional, inteligente e livre e, por outro concernente ao exercício da liberdade em acto. A liberdade em acto exprime o pensamento moderno em que, pessoa em acto, significa a pessoa que afirma aqueles valores para os quais o seu ser está orientado. J. TEIXEIRA, *Pessoa, in Logos Verbo, Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, p. 108.

¹²⁴ Ibidem, p. 113.

É uma noção que coincide com o motivo religioso Bíblico, segundo a qual a dignidade de pessoa advém ao ser humano por este ser criatura que participa do ser de Deus, chamado a comungar da vida do mesmo Deus,¹²⁵ e constitui um avanço na reflexão contemporânea, uma vez que, reforça o postulado de que a pessoa real do ser humano só projecta autenticamente a sua existência quando faz da vida uma vocação, isto é, uma resposta amorosa à interpelação divina.¹²⁶

Por um lado, Joaquim Teixeira reconhece que a Bíblia não nos fornece uma formulação conceptual da pessoa; pressupõe toda uma série de estruturas ontológicas. Entender a pessoa como existência dialogada, isto é, a pessoa se revela, sobretudo, pelo que melhor a exprime, num mundo de amor afectivo, não esgota o acto de revelar-se, quando muito, a união interpessoal, enquanto da ordem de espírito, é uma relação entre dois actos, é uma união promotora de diferença e não de dissolução.

Como em Emmanuel Mounier, a incomunicação ontológica da pessoa, não se opõe a máxima comunicação espiritual, mas, pelo contrário, possibilita-a.¹²⁷ A pessoa é essencialmente, capaz de comunhão com as outras pessoas pela sua mesma estrutura ontológica. A capacidade de comunhão decorre necessariamente dos atributos da liberdade e da inteligência, pertencendo mais à natureza da pessoa do que à sua definição.¹²⁸

O contributo de Joaquim Teixeira nos domínios do personalismo axiológico, isto é, do valor que é a pessoa humana em si mesmo, trata de clarificar que a filosofia personalista contemporânea não altera radicalmente a definição antiga de pessoa, como *substância individual de natureza racional*; como substância indivisa. Consiste em

¹²⁵ Ibidem, p. 114.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ibidem, p. 115.

reconhecer que ser pessoa refere-se sempre a um centro activo de unidade, de orientação e reorientação da vida, anterior a todas as suas diversas e sucessivas manifestações.¹²⁹

Refutando algumas definições que caracterizam a filosofia moderna, percebe-se que para este autor, ser pessoa não é equivalente a uma unidade lógico-passiva de atribuições, nem ao resultado de um processo psicológico e moral de progressiva integração num “eu”. Nega também que ser pessoa não é uma sistematização de elementos num todo, mas, pessoa, na ordem do ser, é totalidade, perfeição, autonomia.¹³⁰ Trata de explicitar a concepção de que, o ser substância individuada não se encontra nem na unidade de artefacto, nem nos corpos inanimados; refere-se exclusivamente ao ser vivo, que desde a antiguidade tem sido para o ser humano o melhor modelo do logos. O ser vivo é indivíduo. Quanto maior for o grau de vida, maior será o grau de individuação. Quanto mais individuado se for, maior grau espiritual de vida se terá.¹³¹ Enquanto consciente da sua individualidade, sendo ontologicamente irreduzível e impermutável no seio de uma universalidade cósmica, divina, estatal, lógica, etc, a pessoa rebela-se contra toda a tirania que a pretenda reduzir à condição de meio. Ela é o único ente em si que é também por si e para si: é fim para si mesma.¹³² É nestes parâmetros que vem a consideração de que a dignidade ontológica da pessoa é fundamento da sua dignidade axiológica. A pessoa não é somente um ente no seio da realidade, mas, é o único ser em relação ao qual a realidade adquire novos significados.¹³³ Além de a pessoa ser o único ente que põe o problema do ser, o sentido dos problemas ontológicos só se possibilita dependentemente da pessoa. A pessoa é o

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ibidem, p. 116

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ibidem.

único ser que se põe em questão e questiona o valor da realidade.¹³⁴ Para Joaquim Teixeira só haverá uma solução se conseguirmos saber que a realidade está de tal modo estruturada que permite à pessoa esperar eficazmente a solução dos seus justos desejos. Na axiologia, prova-se que, entre os valores objectivos da realidade, o valor fundamental é o da pessoa, enquanto capaz de ser fim a si mesma.¹³⁵

A realidade impessoal, por sua vez, nunca pode ser amada por si mesma. O mundo, sendo campo de acção do ser humano, é para a pessoa. Neste sentido, a pessoa age por causa da pessoa. Na consciência de que o personalismo axiológico em parte não resolve a bondade da criação, o autor admite que, se o ser da realidade for de tal modo estruturado que, nele, a pessoa possa atingir o seu fim natural, então a realidade será boa axiologicamente.¹³⁶

A pessoa, conclui, tende necessariamente, pela sua mesma estrutura para o bem infinito. Não há motivo algum para contrapor o ser pessoa ao ser indivíduo: do plano metafísico, pessoa e indivíduo salvaguarda a unidade do ente. Em Tomás de Aquino, é a alma, enquanto substância espiritual que é acto primeiro ou forma substancial do corpo, sendo portanto, a fonte causal formal de toda a vida e perfeição, da vida intelectual, como da sensitiva e biológica.¹³⁷ A alma espiritual só transcende a corporeidade de um ponto de vista funcional e não ontológico.¹³⁸ Posto isto, a individualidade corpórea, isto é, a pessoa física, tem um valor constitutivo e positivo. E como é a forma que dá o ser, e o ser concreto, não se vê motivo para opor indivíduo e pessoa.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Só a pessoa é, rigorosamente, amável por si mesma porque, só ela consegue querer-se a si mesma como fim. Para que um ser possa ser fim a si mesmo tem de ser substância racional, isto é, dotada de consciência intelectual e livre. Ibidem, p. 117.

¹³⁶ Ibidem, p. 118.

¹³⁷ Ibidem, p. 119.

¹³⁸ Ibidem, p. 119.

CAPÍTULO IV

A bondade ontológica ao serviço da cidade

1. O conceito de bondade ontológica

Falar da ontologia é tratar do estudo do ser e das suas manifestações. Em termos pragmáticos, qualquer acto de inteligência é sempre um acto de ontologia: fazemos ontologia a todo o momento, sem disso nos darmos conta. A vida do ser humano é um permanente acto de ontologia.

Fazer ontologia é aprofundar o sentido deste acto comum, dando uma nova dimensão ao acto da humana inteligência, actividade que pode não ser reservada apenas aos sábios ou a uma minoria elitista,¹³⁹ antes recentrar o acto de inteligência no que mais importa, acto possível para qualquer pessoa.

Quer a vida intelectual, em seu âmbito geral e, mesmo nas pequenas coisas da vida humana, quer a ontologia, não são actividades reservadas a uns quantos eleitos, mas são, antes, uma possibilidade de vida e de vida da inteligência¹⁴⁰ aberta a todos os seres humanos.

¹³⁹ «O que interessa a Platão na Politeia não é fundamentalmente mostrar que há um homem sábio, seja isso onde for, mas que a sabedoria é universalmente possibilidade de se ser como tal homem». (A. PEREIRA, *Ensaio de antropologia platónica, Estudos Platónicos III*, p. 80).

¹⁴⁰ «Feliz o homem que encontrou a sabedoria, e adquiriu a inteligência, porque a sua conquista vale mais que a prata e o seu lucro é melhor que o ouro fino. Ela é mais preciosa do que as pérolas e nada do que possas desejar lhe será igual. Meu filho, guarda a ponderação e a prudência, não as percas de vista. Elas serão a vida da tua alma e um adorno para o teu peito». (*PROVÉRBIOS 3, 13-15; 21-22*).

Podemos dizer que é a actividade ontológica comum que ergue o acto de cada ser humano no que é, quer dizer, no que é acto propriamente humano. Aliás, é a nossa ontologia de cada dia que faz do homem, na célebre expressão de Aristóteles, um animal “portador do logos”,¹⁴¹ isto é, espírito na forma de “*nous*” isso que é inteligência. Este logos é o acto que verdadeiramente cria, em cada momento de inteligência da nossa vida, o que somos como pessoas e não como outra entidade qualquer.¹⁴² Assim, encontramos no termo “ontologia”, de origem helénica, a composição semântica, espelhada na composição lexical, entre o termo “*ontos*” e o termo “logos”. “*Ontos*”, do verbo “*eimi*”, “ser”, refere-se ao que é, ao que está sendo, mais propriamente, quer dizer, ao absoluto de haver algo e não o nada.

É nesta óptica que todo o ser humano é um semelhante “animal portador do logos”. Podemos, pois, perceber que a ontologia, neste seu nível fundo, é o que institui o ser humano como ser humano. É esta capacidade do logos que faz do ser humano o que é propriamente como ser humano. Assim, a ontologia não é apenas uma disciplina filosófica especial, é a mesma actualidade humana do ser humano: há ser humano porque há um acto literalmente “ontológico” que o ergue.

¹⁴¹ «Há no ser humano o nível do espírito, nível que é o único que é próprio seu, em exclusivo e que o especifica propriamente como ser humano (daí, o discípulo de Platão, que foi Aristóteles, dizer que o ser humano é, específica e individualmente, o “animal que porta o “logos”»). (A. PEREIRA, *Da ontologia da “polis” em Platão*, p. 23).

¹⁴² «Não sendo propriamente o número de penas ou outras formas de revestimento externo isso que caracteriza fundamentalmente o ser humano como propriamente humano, mas a presença em si do acto lógico, do “logos” em acto, que se confunde de tal modo com o acto mesmo de cada ser humano». (A. PEREIRA, *Da Ontologia da “polis” em Platão*, p. 53).

Há formas de ontologia nos textos mais antigos da história da humanidade. Assim, não é possível entender um texto como, por exemplo, *Gilgamesh*.¹⁴³ A obra mostra que há uma concepção muito clara acerca do ser de cada entidade que nele intervém, especialmente do ser humano.

Em *Gênesis*, por exemplo, é manifesta a forma mítica-ontológico do estabelecimento do ser próprio de tudo o que é realmente importante. Trata-se do momento, do surgimento absoluto de algo, disso que não só é, mas também é belo, é bem. Trata-se, pois, de uma intuição ontológica fundamental-aliás, a mais fundamental de todas, sem a qual não haveria ontologia alguma, dada na forma acessível do autor, que na sua magistral autoridade e inteligência divina imprime essa mesma bondade ontológica a toda a criação.

Confirmada e testemunhada no exemplo de Job, é precisamente no paradigma Job onde reside o fundamento da grandeza ontológica do ser humano, como bem explicitou Américo Pereira:

«o que se pede a Job é o baptismo ontológico do ser humano como propriamente humano, isto é, com a grandeza humana possível que Deus nele pôs: a sua grandeza ontológica própria, actualizada, na forma da manutenção infalível de uma fidelidade absoluta ao princípio ontológico de bem nele

¹⁴³ «A Epopeia de Gilgamesh, o famoso rei de Uruk, na Mesopotâmia, provém de uma era totalmente esquecida até o século passado, quando os arqueólogos começaram a escavar as cidades soterradas do Médio Oriente. Estes poemas têm direito a um lugar na literatura mundial, não apenas por precederem às epopeias homéricas em pelo menos mil e quinhentos anos, mas principalmente pela qualidade e originalidade da história que narram. Trata-se de uma mistura de pura aventura, moralidade e tragédia. Por meio da acção estes poemas nos revelam uma preocupação bastante humana com a mortalidade, a busca do conhecimento e a tentativa de escapar ao destino do homem comum». (M. FONTES, *A Epopeia de Gilgamesh*, Tradução de Carlos Daudt de Oliveira, Digital Sourece, 2011, p. 3).

*presente e que, mais uma vez, Deus vê que é bom, bom em Job, e como tal quer manifestar ao todo da criação».*¹⁴⁴

Quer a versão ontológica de *Gilgamesh*, quer a do *Gênesis*, ou em todas as outras de que estas são paradigma, manifestam culturalmente uma “visão” ontológica determinada, um modo próprio de intuir isso que é o ser das coisas, isso que é o seu absoluto próprio que no agir humano determina um papel fundamental.

A todos exige-se, portanto, uma atitude ontológica, atitude que mais não faz do que trazer para o âmbito quotidiano isso que deve ser a atitude comum de cada ser humano em seu mesmo acto de auto-criação como entidade que permanentemente busca o sentido no seio de cada acto, em cada acto.

1.1 Do agir humano ao acontecimento da cidade

O ser humano é essencialmente um ser político.¹⁴⁵ A sua real humanidade só ganha sentido humano na relação com outro ser humano. É neste espaço das relações de duas ou mais interioridades que magistralmente tem lugar o acontecimento da cidade.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Cf. A. PEREIRA, *A crise do bem, Reflexão Job e o sofrimento*, p. 59.

¹⁴⁵ «O acerto da famosa frase do grande discípulo Aristóteles, segundo a qual o ser humano é um vivente animal político, recolhe perfeitamente aquilo que é a grande intuição do mestre Platão acerca da mesma essência e substância quer da “polis” quer de isso de que a “polis” totalmente depende, enquanto algo de humano, quer da mesma humanidade. O ser humano é essencial e substancialmente um ser político [...], isto é, realidade na e pela relação com outros entes semelhantes. Sem esta relação, não há, não pode haver humanidade». (A. PEREIRA, *Da ontologia da “Polis” em Platão*, p. 70.

¹⁴⁶ «A cidade, do termo “Polis” de Platão não é algo de historicamente casual, tem uma origem necessária, que diz respeito, imediatamente, à própria natureza humana, esta não entendida como algo de fixo, mas, pelo contrário, como algo de dinâmico. Cada ser humano nasce com

A sobrevivência do ser humano não é possível fora da cidade. A cidade não se trata concretamente de algo de fixo, mas, instância por excelência onde é possível desenvolver as potencialidades humanas nativas e adquiridas. A cidade é o encontro necessário entre os seres humanos, que faz acontecer o desenvolvimento daquilo que é a esfera da pura interioridade ética do ser humano, é o lugar propício em que é possível às diferentes interioridades éticas comunicarem.

A qualidade da cidade depende da qualidade de cada um e de todos os seus habitantes. Para que uma cidade possa funcionar bem, para que possa ser uma boa cidade, tem de ser constituída por bons seres humanos, educados no sentido do bem da cidade. Tem de ser necessariamente o bem de e para todos os que dela fazem parte e para o bem dela há que querer contribuir com tudo isso que supostamente constitui bem particular.

A “paideia”, termo comum entre os platónicos, da riqueza do seu significado visa a formação integral do ser humano para a aquisição de virtudes, necessárias ao bem da “polis” como um todo e não apenas ao exclusivo bem de cada cidadão.¹⁴⁷ A paideia é uma questão pertinente para a qualidade da cidade. A inacção e a tirania¹⁴⁸ são atentados à origem e finalidade da cidade.

um determinado, vastíssimo, conjunto de possibilidades próprias, possibilidades que instituem e marcam limites, estes entendidos na sua ambivalência negativa, mas, também e fundamentalmente, positiva. Da ontologia da “polis” em Platão. A cidade é este acto político, isto é, encontro entre estes seres humanos precisamente não autónomos, que permite, por via desta mesma relação, pôr em conjunto e em interactividade quer as necessidades, isto é, as carências, quer a riqueza própria de cada um, capaz de prover a essas mesmas necessidades».

(A. PEREIRA, *Da ontologia da “polis” em Platão*, p. 30-32).

¹⁴⁷ A. PEREIRA, *Da ontologia da “polis” em Platão*, p. 11.

¹⁴⁸ «A tirania, que é a acção do tirano e dele indiscernível – assim como este é dela indiscernível em acto, – é a forma mais baixa da acção humana, essa que condena o ser humano a posicionar-

«A cidade é o único lugar em que os seres humanos podem usar as suas capacidades inatas e adquiridas para que harmonicamente possam agir e inter-agir, crescerem ontologicamente tanto quanto lhes é possível, num horizonte em que todos possam atingir o melhor possível de si próprios».¹⁴⁹

É pela educação que se aprende o sentido do bem-comum,¹⁵⁰ fim último de cada forma de vida social.¹⁵¹

Enquanto reinar a cultura da indolência e indiferença narcisista, «esta necessária harmonia sinfonia da acção humana, difícil de atingir, único modo que permite à cidade cumprir-se na sua missão própria de ser o lugar real da real

se num nível ontológico tão baixo que, inferior a tal nível já nada há de humano. No tirano, a beleza, que é sempre esplendor adequado da bondade, se manifesta na sua forma também mais baixa. No tirano, portanto, a bondade, isto é, o absoluto ontológico presente em cada ente, atinge a sua forma humana inferior». (A. PEREIRA, *Ensaio de antropologia platónica. Estudos Platónicos III*, p. 36). [...] na verdade, e ainda que assim não pareça a alguns, o tirano autêntico é um autêntico escravo, de uma adulação e servilismo extremo, lisonjeador dos piores; incapaz de satisfazer de algum modo os seus desejos; mostra-se muito carecido de quase tudo e pobre de verdade, se alguém souber contemplar a sua alma inteira, toda a vida cheia de medo, carregado de dores convulsivas, se, na realidade, a sua disposição é semelhante à da cidade na qual manda...». (PLATÃO, *A República*, Livro IX, 579e, p. 426-427).

¹⁴⁹ A. PEREIRA, *Da ontologia da “polis” em Platão*, p. 36.

¹⁵⁰ «O bem comum não consiste na simples soma dos bens particulares de cada sujeito do corpo social. Sendo de todos e de cada um, é e permanece comum, porque indivisível e porque somente juntos é possível alcançá-lo, aumentá-lo e conservá-lo, também em vista do futuro. Assim como o agir moral do indivíduo se realiza fazendo o bem, assim o agir social alcança a plenitude realizando o bem comum. O bem comum pode ser entendido como a dimensão social e comunitária do bem moral». (COMPÊNDIO DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA, *Conselho Pontifício Justiça e Paz em 2004*, ed. Portuguesa, Principia: São João do Estoril, 2005, n. 164).

¹⁵¹ S. BASTIANEL, *Moralidade Pessoal na História, Temas de Ética Social*, Ed. Cáritas Portuguesa, Lisboa, 2013, p. 214.

possibilidade de existência propriamente humana para os seres humanos, para cada um e todos, concomitantemente»,¹⁵² o concretizar citadino continuará a ser uma utopia.

Consciente da condição falível criatural do ser humano, mas, no horizonte de que o melhor de si, o máximo das suas potencialidades de ser aperfeiçoável pela generosa razão de portador de “logos”, aliás de isso que mais não é, simplesmente, marca divina, sim, marca divina, logo, a construção da “polis-cidade” é possível.

Ao propor a “cidade” de Deus: lugar ontológico onde os habitantes agem movidos pelo amor que o fundador infundiu neles,¹⁵³ Agostinho exalta isso que constitui a essência da marca divina, como condição necessária para o desenvolvimento harmónico da “polis”, da cidade terrena, na sua real forma de caminhar cósmico com e para Deus.

Na mesma perspectiva de Agostinho,¹⁵⁴ Américo Pereira refere que

*«a possível Cidade de Deus é o mesmo cosmos em sua plenitude, isto é, em seu bem realizável realizado. A Cidade de Deus é o constante encontro com Deus como forma perfeita do caminhar. Assim, a forma possível da Cidade de Deus, coincide com o mesmo caminhar para Deus, na forma da acção segundo a ordem, segundo o bem, segundo isso para onde se caminha, o próprio Deus, não em forma estática de imóvel motor, mas na forma infinitamente dinâmica de um amor presente como vocação na criatura desde o acto que a criou».*¹⁵⁵

A questão da construção da “Polis” tem em vista a dignidade da pessoa humana e o bem social. A necessidade de preservar o bem comum está no olhar do

¹⁵² A. PEREIRA, *Da ontologia da “Polis” em Platão*, p. 7.

¹⁵³ S. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Livro XI, Cap. I, p. 988.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 990.

¹⁵⁵ A. PEREIRA, *O absoluto do bem, o tempo e o mal em A cidade de Deus, de Santo Agostinho (Livros XI e XII)*, Apontamentos escolares de apoio à leccionação para o uso dos alunos, ano lectivo de 2015-2016.

pensamento social cristão.¹⁵⁶ Aqui estão abordados temas importantes que dão visibilidade à dimensão social da Igreja.¹⁵⁷

Bento XVI, na Encíclica *Caritas in Veritate*, manifesta a sua preocupação pela forma como actua o governo da economia mundial. Refere que a autoridade devia regular-se pelo direito, cujos princípios estejam orientados para a consecução do bem comum e realizem autêntico desenvolvimento humano integral, inspirado nos valores da caridade na verdade.¹⁵⁸

A prática da solidariedade é fundamental para a ordem social: nas famílias, nos grupos e nas relações entre os povos. É o valor central da concepção cristã da sociedade. Esta prática apresenta a realidade mais íntima do ser humano, que promove a unidade e a fraternidade entre os homens, com finalidades e deveres comuns. Pertinente não deixa de ser o contributo de João Paulo II ao escrever que,

«a prática da solidariedade no interior de cada sociedade é válida, quando os seus membros se reconhecem uns aos outros como pessoas. Aqueles que dispõem de uma parte maior de bens e de serviços comuns, hão-de partilhar com os que possuem menos. Os pobres, não devem adoptar uma atitude meramente passiva ou

¹⁵⁶ A dignidade da pessoa humana, o bem comum, a subsidiariedade e solidariedade são princípios da Doutrina Social da Igreja.

¹⁵⁷ «[...] o princípio da dignidade da pessoa humana no qual todos os demais princípios da doutrina social da Igreja têm por fundamento, o bem comum, a subsidiariedade e a solidariedade. Estes princípios, expressões da verdade inteira sobre o homem conhecida através da razão e da fé, promanam do encontro da mensagem evangélica e de suas exigências, resumidas no mandamento supremo do amor com os problemas que emanam da vida da sociedade». (CONSELHO PONTIFÍCIO, JUSTIÇA E PAZ, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Principia, Cascais, 2005, n. 160).

¹⁵⁸ BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, Paulinas Editora, Lisboa, 2009, n. 67.

*destrutiva do tecido social; defendendo os seus direitos legítimos, devem fazer o que lhes compete para o bem de todos».*¹⁵⁹

A solidariedade ajuda-nos a ver o outro: pessoa, povo ou nação, não como um instrumento qualquer, de que se explora, a baixo preço, mas sim, como um nosso “semelhante” um “auxílio” que se há-de tornar participante, como nós, no banquete da vida,¹⁶⁰ para o qual todos os homens são igualmente convidados por Deus.

2. Da bondade ontológica à glória de Deus

A finalidade da ontologia como acto humano coincide com o mesmo acto de procura infinita de sentido através da pura possibilidade do acto da humana inteligência. Dizíamos que é a actividade ontológica comum que ergue o acto de cada ser humano no que é, quer dizer, no que é acto propriamente humano. Sendo portador de “logos” é ser de sentido, que no movimento do seu agir aperfeiçoável faz o caminho para Deus por intermédio d’Aquele que é o Caminho, o “Logos” incarnado, o Humano cuja perfeição não conhece medida. A perfeição¹⁶¹ está ao alcance de todos, seja pela razão ontológica: no acto de contemplação da bondade ontológica presente em cada ente, ou, em matéria religiosa, pela fé em resposta de amor ao Amor criador.

¹⁵⁹ JOÃO PAULO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, Carta Encíclica pelo Vigésimo Aniversário da Encíclica *Populorum Progressio*, nº 39-40.

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Segundo S. Tomás de Aquino, a participação das coisas criadas no Ser de Deus é participação da perfeição e da imutabilidade de Deus, (N. ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*, p. 883) e é o que garante o caminhar propriamente humano pela estrada do aperfeiçoamento humano na senda do bem.

É de notar que o caminhar do ser humano para Deus é fruto do mesmo caminhar de Deus em direção ao ser humano.

Parafraseado por Jacinto Farias, Santo Ireneu, no tema de recapitulação afirma que o Verbo incarnado no seu movimento descendente vem ao encontro do ser humano. É um movimento que abarca a totalidade da economia da salvação e culmina na encarnação e no mistério pascal, com a vitória de Cristo sobre as forças do mal, do pecado e da morte. Nesta perspectiva, a encarnação cumpre a plena revelação da glória de Deus, isto é, *a glória de Deus é o homem vivente e a vida do homem é a visão de Deus*.¹⁶² A glória de Deus acontece no ser humano na medida em que se submete à sua ordem e ao seu plano, respeita a beleza e a ordem das coisas garantindo assim o lugar de todas as coisas na ordem do universo.¹⁶³

O caminhar do “Logos incarnado em direção à humana criatura acontece até no radical afastamento da comunhão com o Pai, aí onde por amor, o Filho de Deus assumiu as consequências do pecado, desceu à mansão dos mortos, a fim de levar o seu amor até ao fim.”¹⁶⁴ Na mesma lógica, S. Paulo afirma: Deus fê-Lo pecado (2Cor 5, 21), isto é, a alma de Jesus foi colocada na radical fragilidade do não divino, no radical esvaziamento de si, para ir ao encontro do homem no radical afastamento de Deus.¹⁶⁵ O Senhor tudo fez movido pela dinâmica do amor, o único motivo da encarnação.¹⁶⁶

Aquele que assumiu na radicalidade as consequências do pecado e da fragilidade humana, por justiça, Deus revestiu-O de glória e com Ele toda a criação é glorificada e vivificada, daí que «a glória de Deus é que o homem viva». Só Aquele que

¹⁶² J. FARIAS, *Da Incerteza à Esperança, Ensaio de uma Soteriologia Narrativa*, p. 37.

¹⁶³ Ibidem, p. 51.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 110-117.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 116.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 37.

é verdadeiramente Homem é capaz de humanizar a humanidade pervertida e restituir ao homem a dignidade do ser humano assumido.

Nesta perspectiva, o exemplo dos apóstolos e dos santos é um convite perene para que todo o discípulo de Jesus se sinta convocado a reconhecer o que o Verbo incarnado fez por cada um. Em João escreve-se «Ele que amara os seus levou até ao extremo o seu amor por eles» (Jo 13, 1). O reconhecimento do que Cristo fez por nós é admitir que a salvação é graça, é dom, é puro amor gratuito de Deus; somos chamados a não ficar indiferentes porque evoca o fundamento da nossa identidade cristã.

O discípulo que faz, de facto, a experiência deste amor gratuito da Trindade, manifestado plenamente pelo Verbo incarnado, habilita-se a exclamar como S. Paulo «Ele amou-me e entregou-se por mim» (Gl 2, 20), ou ainda, decide-se a assumir a postura do discípulo amado. Esta experiência de sentir-se encontrado, agarrado, amado por Cristo constitui o conteúdo essencial da soteriologia,¹⁶⁷ isso que mais não é o movimento do “Logos ” incarnado, do caminhar de Deus em direção ao ser humano.

3. Do agir humano à contemplação do bem

Assumida a noção patrística *da glória de Deus na vida do Homem* citado nos ensaios de Jacinto Farias,¹⁶⁸ encontramos a continuidade da mesma noção, no sentido de a completar, quando Tomás de Aquino, citado também por Jacinto Farias, fala sobre a

¹⁶⁷ Ibidem, p. 117.

¹⁶⁸ A glória de Deus, na linha do que já encontramos em Santo Ireneu, consiste essencialmente na vida do homem, na ordem da criação e do universo, em cada qual estar no lugar para o qual Deus o projectou, sendo que em última instância o lugar reservado para cada um não é um espaço físico, mas Deus mesmo. (J. FARIAS, *Soteriologia da Redenção*, Apontamentos escolares de apoio à leccionação para o uso dos alunos, ano lectivo de 2014-2015, p. 49.)

graça como auxílio, ou seja, o fim último do ser humano é a visão beatífica.¹⁶⁹ Trata-se da noção tomista dada pela expressão «*a vida do homem é a contemplação de Deus*»; e isto pressupõe a aceitação livre da parte do ser humano, corresponder a este dado possível apenas na criatura humana, que por sua vez dita a aproximação ou o afastamento da visão beatífica.

De salientar que encontramos o mesmo pensamento nos clássicos gregos: Sócrates, Platão e Aristóteles, sob os quais se cruzam os grandes temas no domínio de isso que simplesmente é bem absoluto, bem em si próprio, em virtude da inteligência criadora de Deus e da intuição lógica daquilo que garante fidelidade à ordem cósmica e à salvação da humanidade toda.

A humanidade não se salva contando apenas com meras forças externas, geralmente minadas de pretensões tirânicas altamente egoístas. Imbuído de energia interior capaz de contemplar o bem e o belo, o belo eternamente imutável.¹⁷⁰

Toda a humana criatura é responsável pela salvação da humanidade, quer pela resposta à vocação de “discípulo amado” chamado a reconhecer o que o Verbo incarnado fez por ele, ou pela actividade ontológica comum que ergue o acto de cada ser humano no que é, isso que é a atitude comum de cada ser humano em seu mesmo acto de auto-criação, como entidade que permanentemente busca o sentido.

É oportuno o pensamento de S. Justino referente “às sementes do Verbo”. Para ele toda a humana criatura possui, pelo menos parcialmente, uma participação no Logos seminal (Logos spermatikos), em virtude da vocação de todo ser humano, isso

¹⁶⁹ J. FARIAS, *Antropologia e Graça, Ser cristão hoje*, p. 49.

¹⁷⁰ PLATÃO, *A República*, Livro V, 479a, p. 262.

que consiste em viver a vida divina (ser salvo em humanidade).¹⁷¹ Explicitando o pensamento de S. Justino, Bento XVI refere que cada homem, como criatura racional, é partícipe do Logos, leva em si uma “semente”, e pode colher os indícios da verdade.¹⁷²

Deste modo, o mesmo Logos, que se revelou como figura profética aos Judeus na Lei antiga, manifestou-se parcialmente, como que em “sementes de verdade”, também na filosofia grega. Pelo que, conclui Justino, o cristianismo é a manifestação histórica e pessoal do Logos na sua totalidade, origina-se que “tudo o que foi expresso de positivo por quem quer que seja, pertence a nós cristãos.”¹⁷³

Podemos concluir que a contemplação do bem situa-se no âmbito deste agir positivo porque humano, possuidora da inteligência racional e das “sementes do Verbo” que capacita ininterruptamente o ser humano a tornar-se pioneiro do sentido do bem. A contemplação do bem nutre-se de olhar contemplativo e torna-se capaz de intuir que todos pertencemos a uma família, essa cidade familiar, onde se descobre o sentido do bem humano, singularmente humano, situado no seio familiar e nas nossas ruas, mas, permanece à margem do agir verdadeiramente humano, solidário, fraterno, fundado na pura amizade.

¹⁷¹ Com efeito, tudo o que os filósofos disseram e encontraram de bom, foi elaborado por eles pela investigação e intuição, conforme a parte do Verbo que lhes coube. (JUSTINO DE ROMA, *I e II apologias: diálogo com Trifão, introdução e notas Roque Frangiotti, São Paulo, Paulus, 1995, p. 98. 100-101).*

¹⁷² BENTO XVI, *Audiência Geral*, Quarta-feira, 21 de Março 2007.

¹⁷³ *Ibidem.*

3.1 Na e em cidade familiar

A tentativa de propor as características do agir propriamente humano é uma forma de trazer para o espaço real o eixo estrutural porque passa o absoluto da inteligência intuitiva desta entidade. Nas palavras do papa Francisco a misericórdia-olhar contemplativo semelhante ao de uma mãe que se debruça a contemplar o seu bebé no colo, sabe ver a totalidade e intui aquilo que é mais necessário¹⁷⁴ para cada situação pessoal e familiar. Na verdade, nas nossas sociedades modernas, já não é possível falar da família como instituição real e realizável. No entanto, ainda podemos pressupor que é nela que se sustem o agir ético e político do ser humano. É através da família que se nutre a certeza de ser e de se saber filho amável e de misericórdia que vem das entranhas maternas e “paternas” e une os membros todos no seio dessa pequena cidade familiar.

A questão filial não esgota o potencial relacional afectivo necessário para o agir humano na cidade, isto é, não se é amável por se estar unido em laços simplesmente humanos, mas, trata-se de agir por pura amizade, puro amor,¹⁷⁵ intuído no movimento espiritual da busca de sentido e/ou de resposta caritativa por ter sido encontrado e amado pelo “Logos ” incarnado, que por amor se tornou Humano para humanizar as relações. «Ninguém tem mais amor do que quem dá a vida pelos seus amigos» (Jo 15, 13). Aqui está subjacente a natureza matricial do tipo e qualidade de relações a ter em conta nos diversos grupos sociais, desde a pequena célula familiar como «possível

¹⁷⁴ FRANCISCO, *retiro espiritual por ocasião do Jubileu dos sacerdotes, segunda meditação, o receptáculo da misericórdia*, Basílica de Santa Maria Maior, 2016.

¹⁷⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro VIII, 1159 a25-35, p. 210.

conjunto de possíveis relações entre pessoas concretas»,¹⁷⁶ passando por grupos unidos pelo trabalho profissional, que no seu todo cuidam da vida social e fazem acontecer, e devem fazer acontecer a cidade dos humanos,¹⁷⁷ de modo que a humanidade possa funcionar como uma total família.¹⁷⁸

O humano, como membro da cidade é, de facto, o elo de ligação, a corrente de ferro que liga e interliga todos os “anéis humanos” viventes, agentes e inteligentes; é capaz de mobilizar opções individuais e/ou comunitárias, marcadas não por formas mecânicas de agir¹⁷⁹ mas por atitudes propriamente humanas de relação¹⁸⁰ que fazem acontecer, nesse determinado grupo social profissional, sociedades humanizantes, ou simplesmente, “cidades humanas”. Na verdade, pelo agir humano, persegue-se uma causa inicialmente iluminada pela recta razão, sentimentos simples e moderados que o raciocínio dirige e acompanha a inteligência e a recta opinião, que só os encontramos em raras pessoas, aquelas que, dotadas de excelente carácter, foram formadas por uma excelente educação.¹⁸¹ Do olhar contemplativo do “discípulo amado” e do “sedento” do sentido nascem opções inteligentes fruto desse bem praticado, no meio familiar, naquela cidade familiar restrita e tais opções servem ao bem comum social.

Trata-se de servir o bem numa nova família ampla, esta sem fronteiras a fim de que a mesma família se torne «uma associação de pessoas que serve o bem comum

¹⁷⁶ A. PEREIRA, *Ética e Teologia, Declinações de uma Relação*, Editorial Cáritas, Lisboa, 2016, p. 92.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 91.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 95.

¹⁷⁹ A. PEREIRA, *Misericórdia, Entre o sentimento e o ato criador*, artigo publicado pelo Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura (SNPC) em 28.06.2016.

¹⁸⁰ A. PEREIRA, *Ética e Teologia, Declinações de uma Relação*, p. 95.

¹⁸¹ PLATÃO, *A República*, Livro IV, 431c, p. 183.

de todas essas pessoas, de todas, sem exceção»,¹⁸² contando, obviamente, com incompreensões e falsas acusações de muitas coisas, que não servem ao bem da cidade, mas que dizem respeito sobre a interioridade de quem as conjectura, próprio do agir mecânico e figura disso que por aí vagueia nas nossas não cidades como autênticos paradigmas da tirania.

Fazem parte do olhar contemplativo do “discípulo amado” e do agir humano sedento de sentido a virtude da prudência, o saber ser e agir na justa medida, atitude que leva à coragem de ser. Perante as feridas e desventuras do outro semelhante, age movido por pura amizade, pura caridade. No lugar da impossibilidade-reino do absoluto do nada-surgem inúmeras possibilidades de cura, em virtude da intelecção daquele que dá, na consciência de ter recebido de graça (Mt 10, 8). O termo graça, em hebraico, «*chen*», invoca em aproximação, favor imerecido, solicitude livre e indulgente da bondade criadora pelo ser humano,¹⁸³ pura gratuidade de Deus em forma de misericórdia¹⁸⁴ e fidelidade.

O olhar contemplativo do “discípulo amado” e do “sedento” do sentido, contempla os infortúnios do outro com olhar interior, de tal modo que vê o absoluto ontológico de ser pessoa, isso que faz dele ser de sentido, que jamais seja esvaziado e obscurecido nos absurdos esquemas despóticos e mecânicos de ser de direito, ou não, de ver a luz e de deixar de ver a luz com dignidade.

¹⁸² A. PEREIRA, *Ética e Teologia, Declinações de uma Relação*, p. 97.

¹⁸³ W. KASPER, *A Misericórdia, Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*, edição Lucerna, Roma, 2015, p. 60.

¹⁸⁴ A. PEREIRA, *Misericórdia, Entre o sentimento e o ato criador*, artigo publicado em online pelo Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura, consultado a 28.11.2017.

3.2 Na e em cidade comunitária

O agir tirânico é fruto da incapacidade de apreender o verdadeiro sentido do bem.¹⁸⁵ Para a felicidade do “discípulo amado” e do “sedento” de sentido, pois agem por pura intenção de bem fazer e por saber que todo o bem é graça, transcendente e absoluto,¹⁸⁶ mas apreensível, justamente pela acção que é o melhor possível de cada acção humana aperfeiçoável.

O agir humano do “discípulo amado” e do “sedento do sentido”, como qualquer “herói” do teatro humanitário comunitário, é capaz de dominar o medo e a cobardia. É capaz de desafiar as políticas autoritárias e recusar-se a obedecer a leis tirânicas porque são inferiores aos desígnios divinos manifestados na lei natural.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Há pessoas que enxergam muitas coisas belas, mas não apreendem o próprio belo e não podem seguir aquele que gostaria de guiá-las nessa contemplação, enxergam muitas coisas justas sem verem a própria justiça, e assim por diante, essas pessoas, diremos nós, opinam sobre tudo, mas não sabem nada a respeito das coisas sobre as quais opinam. (PLATÃO, *A República*, Livro V, 479e, p. 264).

¹⁸⁶ Cfr. No mundo inteligível, a ideia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode apreende-la sem concluir que ela é a causa de tudo o que de recto e belo existe em todas as coisas: no mundo visível, ela engendrou a luz e o soberano da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa a verdade e a inteligência e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e na vida pública. (PLATÃO, *A República*, livro VII, 517bc, p. 321).

¹⁸⁷ Embora tenha banalizado de algum modo as faculdades espirituais dos humanos na sua crítica a Agostinho e Tomás de Aquino acerca do estado de natureza dos humanos, assim como a exaltação da lei natural, orientada pelas categorias da vontade divina, T. Hobbes, considerara que pela razão humana é possível estabelecer estruturas públicas que fomentem a construção moral da sociedade política civil, ideia partilhada por B. Constant ao considerar que as instituições públicas devem elevar o maior número possível de cidadãos à mais alta dignidade moral. (B. CONSTANT, *A Liberdade dos Antigos Comparada à Liberdade dos Modernos*, Coimbra, Tenacitas, 2001, p. 35).

Só o agir humano é capaz de agir humanamente, isso que mais não é uma brilhante manifestação crente, em virtude de uma experiência cristã anónima fecundada a partir das sementes do Verbo.

A expressão «cristãos anónimos» é de Karl Rahner. Citado por J. Jacinto de Farias, Karl Rahner designa-a de «experiência transcendental», para dizer que Deus ao pensar no ser humano como ser para Si, criou nele as condições de possibilidade para O conhecer, acolher e amar.¹⁸⁸ Na teologia rahneriana, a graça de Deus é este existencial sobrenatural que está em todo ser humano, capacitando-o livremente, encontrar-se com Deus pela prática da lei natural.

O existencial sobrenatural permite até mesmo que o homem seja salvo sem arrependimento e fé em Jesus Cristo. Podemos afirmar que é esta experiência que ilumina o agir de cada discípulo/a anónimo de Cristo e o capacitar para amar os seus semelhantes com a medida máxima dada à humana criatura, na sua condição humana limitada, como Cristo amou os seus até ao fim. (Jo 13, 1)

3.3 Na cidade universal

A tirania da magistratura e do poder dominante¹⁸⁹ constitui o ponto de partida para o surgimento de atitudes paradigmáticas que podem levar ao aniquilamento e à infelicidade da cidade inteira. O agir tirânico, inicialmente, mostra-se numa atitude de tipo “salvador da polis”. Nas primeiras aparições públicas, apresenta-se com inúmeras

¹⁸⁸ J. FARIAS, *Antropologia e Graça, Ser cristão hoje*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2011, p. 87-88.

¹⁸⁹ J. STUART MILL, *Ensaio sobre a Liberdade*, ed. 70, Lisboa, 2010, p. 33.

propostas de projectos que supostamente terão como prioridade o desenvolvimento e a defesa da “Polis”.

A partir desta manifestação precoce da vontade tirânica de agir, em breve se transforma a vontade própria em leis tirânicas e injustas com fama de democracia e liberdade¹⁹⁰ e, são bem comuns nos nossos círculos sociais.

Falamos das recentes leis de despenalização do aborto, da legalização da eutanásia ou do casamento entre as pessoas do mesmo sexo.¹⁹¹ Estas leis podem assombrar a inteligência das gerações novas e não são poucos os que as apreendem como aberrações trágicas e verdadeiros atentados da ordem social e sem dúvidas, traidores da cidade humana.¹⁹²

¹⁹⁰ «E cada governo faz as leis para seu próprio proveito: a democracia, leis democráticas; a tirania, leis tirânicas, e as outras a mesma coisa; estabelecidas estas leis, declaram justo, para os governados, o seu próprio interesse, e castigam quem o transgride como violador da lei, culpando-o de injustiça». (PLATÃO, *A República*, Livro I, 338e, p. 24).

¹⁹¹ A proposta de lei que legaliza o casamento entre duas pessoas do mesmo sexo foi aprovada no dia 11 de Fevereiro de 2010, promulgada a 17 de Maio de 2010 pela Assembleia da República em votação final global a 11 de Fevereiro, com votos favoráveis do PS, BE, PCP e Verdes. Seis deputados do PSD abstiveram-se. O CDS-PP e a maioria da bancada social-democrata votaram contra o diploma, bem como as duas deputadas independentes eleitas pelo PS. O diploma retira do Código Civil a expressão «de sexo diferente» na definição de casamento. (*Diário da República Portuguesa*, Lei N.º9/2010 de 31 de Maio).

¹⁹² No Concílio Vaticano II a Igreja propôs novamente ao homem contemporâneo a sua doutrina constante e certa segundo a qual a vida deve ser protegida com o máximo cuidado desde a concepção. O aborto como o infanticídio são crimes nefandos. Mais recentemente a Carta dos direitos da família, publicada pela Santa Sé, reafirmava: a vida humana deve ser respeitada e protegida de modo absoluto, desde o momento da concepção. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação*, Roma, 1987, n. 5). Foi por isso mesmo que o último Concílio e, depois, a Encíclica *Humanae vitae*, de 25 de Julho de 1968, falaram de paternidade responsável. O que se deve reafirmar com vigor, em continuidade com o que foi recordado pela Constituição pastoral do Concílio *Gaudium et Spes*, pela Encíclica *Populorum Progressio* e por outros documentos

Será que as leis humanas têm força suficiente para conferirem a um mortal a faculdade de violar as leis divinas,¹⁹³ estas que nunca foram escritas mas, imutáveis, eternas e ninguém sabe determinar o tempo em que foram promulgadas?

As chamadas leis eternas são de origem divina, estas prevalecem sobre as leis dos mortais.¹⁹⁴ Aquelas têm a sua máxima expressão na consciência moral e têm como fundamento a recta razão. O mesmo se pode dizer que as leis eternas estão inscritas no coração humano. Este órgão de importância vital para o ser humano, do ponto de vista antropológico, representa o centro da pessoa, a sede dos sentimentos e do julgamento. Valha a consciência ao ser humano, só ao ser humano, no seu agir humano, a possibilidade de concretizar o imperativo do dever escolher o bem e evitar poluir a “cidade” humana, a casa comum¹⁹⁵ com leis injustas.

pontifícios, é que nunca, sob que pretexto for, o aborto pode ser utilizado, nem por uma família, nem pela autoridade pública, como um meio legítimo para a regulação da natalidade. (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Declaração sobre o aborto provocado*, Roma, 18 de Novembro, 1974, n. 18).

¹⁹³ SÓFOCLES, *Antígona*, Fundação Calouste Gulbenkian, 10ª edição, Lisboa, 2012, p. 67 v. 450-460.

¹⁹⁴ Cfr. Seria de todo inconcebível que Ele quisesse deixar o reino dos homens, as suas dominações e as suas sujeições fora das leis da sua Providência. (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Livro V, c. XI, p. 498).

¹⁹⁵ A nossa casa comum se pode comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços: «Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã, a mãe terra, que nos sustenta e governa e produz variados frutos com flores coloridas e verduras. (FRANCISCO, *Carta Enc. Laudato Sí, sobre o Cuidado da Casa Comum*, Paulinas Editora, Lisboa, 2015, n. 1).

Na sequência das afirmações do teólogo alemão Rudolf Bultmann, a *vida comunitária dos homens só ganha forma na polis*, por isso, tanto a existência humana como a da polis estão limitados pelo poder do além, sendo este último, o poder do qual emana o verdadeiro direito, isto é, as verdadeiras leis humanas e humanizadoras, pelas quais nos dão a garantia de erguer a humanidade toda, à perfeição no agir e à felicidade plena.

Conclusão

Da magistral proclamação do absoluto da positividade ontológica dada pelo criador no acto da criação, apreendemos o sentido da necessária marca ontológica do bem, o que fundamenta a bondade dos actos humanos. Em atenção ao pressuposto da marca ontológica do bem, diremos que, no instante do acto da criação, o autor divino, assinala com a mesma marca, cada coisa criada, individualizada e conjuntamente. O atributo da bondade criadora que, no domínio do conteúdo essencial de cada coisa, enuncia o bem que é toda a criação, materializa-se necessariamente, na percepção de que toda a criação se insere num movimento lógico e harmónico, o que faz dessa totalidade o cosmos.

Em resposta fiel e absoluta ao princípio do bem plasmado pelo agir divino, toda a criação é, e cada ente situa-se no possível cumprimento da função para que foi criado. Não obstante, inserido no domínio da possibilidade de intuir tanto quanto possível o sentido do bem, o ser humano distancia-se do resto dos seres criados e aproxima-se em essência, ao criador e goza da dignidade de ser imagem e semelhança de Deus. É também pela faculdade de intuir que, o ser humano, de “animal” portador de logos, dotado de potencialidades próprias do ser humano, torna-se a única criatura capaz de apreender o bem que há nele e no cosmos; o bem que é em si mesmo com a possibilidade de transformar em multiplicidade de bens todos e cada um dos seus actos.

Da intuição do bem, a ser espiritual, agraciada pela semelhança divina, torna-se também o único ser capaz de dar sentido não somente à sua própria vida, mas

também à vida humana e ao curso da história, inserindo-se assim, no movimento lógico e harmónico do cosmos.

Definido por “animal” portador de “logos”, isto é, dotado de razão, o ser humano detém a possibilidade de orientar o seu agir pela recta razão, e goza da faculdade de aperfeiçoar cada um dos seus actos, determinado pelo movimento propriamente humano. Isso acontece quando cada criatura humana obedece a cada instante ao imperativo de dar o melhor de si, ou seja, quando a criatura humana vive a vocação de aperfeiçoar a obra da criação, de modo que, o seu agir, em cada acto actualizado, se transforme em bem realizado para o bem da comunidade de que é membro.

A consciência vocacional do ser humano, cumpre-se de forma vertical e horizontal. É o que define o ser humano como pessoa, chamado a viver intensamente a vocação de ser com Deus e com os outros e, acolhe a dignidade da pessoa humana em si próprio e nos outros, independentemente de ter de passar pelas vicissitudes a que a vida efémera o sujeitar. Assim nos sugere o paradigma Job, concretizado no próprio Filho de Deus, *que ao passar pelo mundo fez o bem*, humanizou as relações, isto é, agiu de forma a mostrar que o bem e o belo das relações está fundado na amizade e no amor entre os seres humanos, ficando, assim, garantido que os seus seguidores não serão habitantes ambulantes das cidades de pedra e aço, mas construtores de cidades humanas, isso que as relações humanas sadias significam. Assim, consciente das potencialidades humanas, inclusive, a condição de pessoa finita, limitada, mas aperfeiçoável, mediante o seu agir próprio de ser humano, a pessoa humana é chamada a colocar-se ao serviço da “cidade humana”, dando na medida de possível, o melhor possível de si mesmo. É pela interacção do melhor possível de cada pessoa que se erguem e se salvam as cidades humanas. No entanto, a humanidade não se salva contando apenas com forças externas

e egoístas com tendências tirânicas. O tirano usa a força para se apoderar do bem alheio, pondo em causa o objectivo comum de erguer a cidade.

Imbuído de energia interior capaz de contemplar o bem e o belo, inscrito e selado pela mão de quem possui o esplendor da beleza-Deus, todo o ser humano é responsável pela salvação da humanidade e do cosmos¹⁹⁶, quer pela resposta à vocação de “discípulo amado” chamado a reconhecer o que o Verbo incarnado fez por ele, ou pela actividade ontológica comum que ergue o acto de cada ser humano no que é, isso que é a atitude comum de cada ser humano, em seu mesmo acto de auto-criação, como entidade que permanentemente busca o sentido.

A pessoa humana no que é em dignidade, ao atingir o mais alto nível de melhor de si, livre e conscientemente, habilita-se a participar no aperfeiçoamento da cidade de que é membro activo. Salvaguardada a dignidade da pessoa humana, o ser humano cresce em humanidade e faz crescer a comunidade em que vive. Podemos concluir que o ser humano, quanto mais poder no máximo tirar o melhor partido de si mesmo, estará a contribuir para a redução das desigualdades sociais, aumento de justiça, paz social, moralidade pública e defesa dos direitos humanos.

¹⁹⁶ A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum, (FRANCISCO, *Carta Enc. Laudato Sí, sobre o Cuidado da Casa Comum*, n. 13); [...] a interpretação correcta do conceito de ser humano como senhor do universo é entendê-lo no sentido de administrador responsável, (FRANCISCO, *Carta Enc. Laudato Sí, sobre o Cuidado da Casa Comum*, n. 116).

Bibliografia

- ABBAGNANO, N., *Dicionário de Filosofia*, Tradução da Primeira edição Brasileira, coordenada e revista por Alfredo Bossi, revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho–Beenedetti, 5ª ed., São Paulo, 2007, in file:///C:/Users/nome/Desktop/Dissertação/PDF/Dicionario-de-Filosofia-Nicola-ABBAGNANO.pdf.
- AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, vol. I, 1991; vol. II, 1993; vol. III, 2000.
- AGOSTINHO, *Confissões*, 9ª Edição, Apostolado da Imprensa, Porto, 1977.
- AGOSTINHO, *Diálogo sobre a felicidade*, Ed. 70, 2014, Lisboa, in file:///C:/Users/nome/Downloads/Dialogo%20Sobre%20a%20Felicidade%20-%20Santo%20Agostinho.pdf, consultado a 13/12/2017.
- ALMEIDA, J., *O Pensamento Social do Papa Francisco*, Editorial Cáritas, Lisboa, 2016
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. port. António Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004.
- BASTIANEL, S., *Moralidade Pessoal na História, Temas de ética social*, Tradução Portuguesa de Artur Morão, Editora Cáritas Portuguesa, Lisboa, 3013.
- BENTO XVI, *Audiência Geral*, Quarta-feira, 21 de Março 2007, in https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070321.html, consultada a 27.10.2017.
- BENTO XVI, Carta Enc. *Caritas in Veritate*, Paulinas Editora, Lisboa, 2009.
- BENTO XVI, Carta enc. *Deus é Amor*, Paulinas Editora, Lisboa, 2006.
- Bíblia Sagrada, versão dos textos originais*, 5ª ed., Difusora Bíblica, Lisboa, 2010.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algumas questões sobre a teologia da redenção*, 1995, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1995_teologia-redenzione_po.html, consultada a 04.11.2017.

- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Declaração sobre o aborto provocado*, Roma, 18 de Novembro, 1974, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_po.html, consultada a 16.01.2018.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação*, Roma, 22 de Fevereiro de 1987, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_po.html, consultada a 16.01.2018.
- CONSELHO PONTIFÍCIO «JUSTIÇA E PAZ», *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Cascais, Principia, 2005.
- CONSTANT, B., *A Liberdade dos Antigos comparada à Liberdade dos Modernos*, Coimbra, Tenacitas, 2001.
- COUTO, A., *Pentateuco-Caminho da Vida Agraciada*, 2ª edição, Editora-Universidade Católica, Lisboa, 2005, p. 213-214.
- DOMINGUES B., *Personalismo, Perspectivas*, Metanoia, Porto, 2000.
- DOMINGUES, B., *Em que consiste a Dignidade da Pessoa Humana*, in, *Humanística e Teologia*, Ano XI, cap. 11, (151-170), 1990.
- FARIAS, J., *Antropologia e Graça, Ser cristão hoje*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2011.
- FARIAS, J., *Da incerteza à esperança, Ensaio de uma soteriologia narrativa, Uma releitura teológica do motivo da Encarnação*, Universidade Católica Editora, Lisboa, Dezembro de 2012.
- FONTES, M., *A Epopéia de Gilgamesh*, Tradução de Carlos Daudt de Oliveira, Digital Souce, in <http://geha.paginas.ufsc.br/files/2017/04/A-Epop%C3%A9ia-de-Gilgamesh.-Tradu%C3%A7%C3%A3o-de-Carlos-Daudt-de-Oliveira.-Martins-fontes-2011.-ISBN-85-336-1389-X.pdf>, consultada a 04.12.2017.
- FRANCISCO, Carta Enc. *Laudato Sí, sobre o Cuidado da Casa Comum*, Paulinas Editora, Lisboa, 2015.
- FRANCISCO, *O nome de Deus é Misericórdia, uma conversa com Andrea Tornielli*, Edições Planeta, 5ª edição, 2016.
- FRANCISCO, *retiro espiritual por ocasião do Jubileu dos sacerdotes, segunda meditação – o receptáculo da misericórdia*, Basílica de Santa Maria Maior, 2016.
- GILSON, E., *A Evolução da Cidade de Deus*, São Paulo, 1965.

- HOBBS, T., *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, 3.^aEd., trad. port. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, 2002.
- JOÃO PAULO II, *Sollicitudo Rei Socialis, Carta Encíclica pelo Vigésimo Aniversário da Encíclica Populorum Progressio*, Dezembro de 1987, in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html, consultada a 03.12.2017.
- JUSTINO DE ROMA, *I e II apologias: diálogo com Trifão*, introdução e notas Roque Frangiotti, São Paulo, Paulus, 1995.
- KASPER, W., *Misericórdia, Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*, edição Lucerna, Roma, 2015.
- MILL, J.S., *Sobre a Liberdade*, ed. 70, Lisboa, 2010.
- MOUNIER, E., *O Personalismo*, Moraes editores, 4.^a edição, Lisboa, 1976.
- PEREIRA, A., *A Crise do Bem, Reflexão sobre Job e o sofrimento*, Universidade da Beira Interior, Lusosofia, Covilhã, 2014, in www.lusosofia.net.
- PEREIRA, A., *Da ontologia da “Polis” em Platão*, Universidade da Beira Interior, Lusosofia, Covilhã, 2011, in www.lusosofia.net.
- PEREIRA, A., *Ensaio de antropologia platónica, Estudos Platónicos III*, Universidade da Beira Interior, Lusosofia, Covilhã, 2017, in www.lusosofia.net.
- PEREIRA, A., *Ética e Teologia, Declinações de uma relação*, Editorial Cáritas, Lisboa, 2016.
- PEREIRA, A., *O absoluto do bem, o tempo e o mal em A cidade de Deus, de Santo Agostinho (Livros XI e XII)*, Apontamentos escolares de apoio à leccionação, para o uso dos alunos, ano lectivo, 2015-2016.
- PEREIRA, A., *Para que serve ser bom? Ou do Absoluto mínimo*, Universidade da Beira Interior, Lusosofia, Covilhã, 2009, in www.lusosofia.net.
- PEREIRA, A., *Misericórdia, Entre o sentimento e o ato criador*, artigo publicado pela Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura, in http://www.snpcultura.org/misericordia_entre_o_sentimento_e_o_ato_criador.html, consultado a 04.12.2017.
- PEREIRA, A., *De Job, a Jesus: Natal, génese e prova do bem*, artigo publicado pelo Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura, in http://www.snpcultura.org/de_job_a_Jesus_natal_genese_e_prova_do_bem.html, consultado a 15.02.2018.
- PÉREZ-SOBA, J., *La Pregunta por la Persona, La Respuesta de la Interpersonalidad*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid, 2004.

- PLATÃO, *A República*, Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª edição, Lisboa, 1980.
- RATSINGER, J., *Jesus de Nazaré*, 1ª edição, A Esfera dos Livros, Lisboa, 2007.
- RIGOBELLO, A., *Il Personalismo, Schelta Antalogica*, Città Nuova Editrice, Roma, 1978.
- RODRIGUES, M., *Personalismo: Liberdade e compromisso, IDL - Textos de apoio, educação familiar, personalismo*, Sintra, 2001.
- SÓFOCLES, *Antígona*, Fundação Calouste Gulbenkian, 10ª edição, Lisboa, 2012.
- TEIXEIRA, J., Pessoa, in Logos Verbo, Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia, vol. 4, Editorial Verbo, Lisboa, 1992.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-I, q. 1-43, Ed. Loyola, S. Paulo, Brasil, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-I, q. 44-119, Ed. Loyola, S. Paulo, Brasil, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, IV-II, q. 49-114, Ed. Loyola, S. Paulo, Brasil, 2005.
- TRIGO, J., *A Consciência Moral e a sua Formação*, in II SEMANAS DE ESTUDOS TEOLÓGICOS DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, FACULDADE DE TEOLOGIA, *Questão ética e Fé Cristã*, Editorial Verbo, Lisboa, 1989.
- TRIGO, J., *A Teologia Moral no Concílio Vaticano II e no Período Posterior*, in XXII SEMANAS DE ESTUDOS TEOLÓGICOS DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, FACULDADE DE TEOLOGIA, *Ética consciência e verdade*, SerSilito, Lisboa, 2001.
- TRIGO, J., *Nota de História da Teologia Moral, Séc. XVI-XX*, in C. AZEVEDO, *Dicionário da História Religiosa em Portugal*, Vol. III, Círculo de Leitores, Lisboa, 2001, p. 260-265.
- TRIGO, J., *Autonomia Moral e Ética Teológica*, in CONGRESSO INTERNACIONAL, FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS, *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2006, p. 231.
- VAZ, A., *Em vez de «história de Adão e Eva», O Sentido Último da Vida Projectado nas Origens*, Edições Carmelo, Marco de Canaveses, 2011.

Índice

Dedicatória	3
Resumo.....	4
Abstract	5
Introdução.....	6
CAPÍTULO I.....	13
Do “caos” primordial à possibilidade cósmica	13
1. A forma mítica do estado primordial.....	13
2. Da inacção ao ser em acto.....	16
2.1 Breve enquadramento da narrativa das origens em (Gn 1, 3-24)	17
3. Assinalados pela marca da bondade criadora.....	20
CAPÍTULO II.....	23
Perspectivas acerca do absoluto do bem	23
1. O conceito de bem na concepção filosófica.....	23
2. O sentido pragmático de bem na concepção filosófica.....	25
2.1 O sentido do bem e a felicidade.....	26
2.1.1 Da pura contemplação do absoluto de ser	29
3. O sentido ontológico de bem na concepção teológico-cristã	32
3.1 O ser humano é capaz de bem	34
3.2 O exemplo de Job	36
CAPÍTULO III	40
O absoluto do bem na existência humana	40
1. O conceito de pessoa	40
1.1 O que há de mais nobre em todo o universo	40
1.2 A lei eterna e a consciência	42
2. Uma proposta personalista.....	44

2.1	A pessoa como existência encarnada	45
2.2	A pessoa na sua interioridade	47
2.3	Uma existência aberta à comunicação	50
3.	O contributo de Joaquim de Sousa Teixeira	54
3.1	A pessoa como valor fundamental	54
CAPÍTULO IV		58
A bondade ontológica ao serviço da cidade		58
1.	O conceito de bondade ontológica	58
1.1	Do agir humano ao acontecimento da cidade.....	61
2.	Da bondade ontológica à glória de Deus	66
3.	Do agir humano à contemplação do bem.....	68
3.1	Na e em cidade familiar	71
3.2	Na e em cidade comunitária	74
3.3	Na cidade universal.....	75
Conclusão		79
Bibliografia.....		82
Índice.....		86